FACULTATEA DE FILOSOFIE

UNIVERSITATEA BUCUREŞTI

ŞCOALA DOCTORALĂ

LUCRARE DE DOCTORAT

MĂŞTILE LUI NIETZSCHE

COORDONATOR ŞTIINŢIFIC

Prof.univ.dr.,acad.

GHEORGHE VLĂDUŢESCU

DOCTORAND

Prof. Nicolae Stan

2007

PERSPECTIVE

“ Intepretările operei lui Nietzsche suferă, în general, din faptul că accedem la ea prin intermediul omului, că vrem să facem o cheie din biografia sa. Iar viața lui Nietzsche este mai secretă decât opera sa.”

(Eugen **Fink**, *La philosophie de Nietzsche*)

“ Nietzsche în sine nu are o mare valoare. (Adăugat mai târziu: Îndrăzneala tinerească.)”

(Robert **Musil**, *Jurnal*,1899)

“De ce atât de dur!”- i-a spus odată cărbunele de bucătărie diamantului: “oare nu suntem rude apropiate?”

(*Aşa grăit-a Zarathustra*)

“O perspectivă antimetafizică asupra lumii - da, însă una artistică”

(*Voința de putere*)

“Toate spiritele profunde au nevoie de o mască: mai mult decât atât, în jurul fiecărui spirit profund se formează neîncetat o mască, datorită interpretării invariabil false, adică *anoste*, a tuturor cuvintelor sale…”

(*Dincolo de bine şi de rău*)

C A P I T O L U L I

INTRAREA ÎN LUME ŞI FORMAREA (1844-1869)

MOTTO: ***"…oameni care ştiu să îndrăgească Sudul atunci când sunt în nord, ştiu să iubească Nordul aflându-se în sud…"***

(*"Dincolo de bine şi de rău"*)

"Aici, în <<ermitajul>> din pădure, al cărui ermit sunt eu, domneşte, de ieri încoace, mare zarvă: nu ştiu, de fapt, ce s-a întâmplat, dar umbra unei crime se aşterne asupra casei. A fost ascuns ceva în pământ, lucrurile au fost descoperite, se auzeau văicăreli cumplite, erau prezenți numeroşi jandarmi, a avut loc o percheziție, iar noaptea am auzit din camera alăturată pe cineva oftând din greu, astfel că mi-a pierit somnul. Se pare că şi în timpul nopții s-au făcut din nou săpături în pădure, s-a produs o surpriză, şi iaraşi au fost lacrimi şi țipete. Un funcționar mi-a spus că ar fi vorba de o <<poveste cu bancnote>> - nu am destulă curiozitate ca să ştiu atâtea câte ştie, probabil, toată lumea în jurul meu."[1]

Nu este *incipitul* unui roman politist, ci numai un fragment dintr-o scrisoare adresată de Friedrich NIETZSCHE, la 18 iulie 1880, de la Marienbad, bunului şi răbdătorului său prieten, Peter Gast.

În fragmentul dat, avem un personaj fascinat de propria sa lume, de propria sa operă, în raport cu care este atras în mod fatal şi fericit.

Dar care să fie traseul acestui *ermit*, în vârstă de 36 de ani – vârstă pe care-o avusese tatăl lui, atunci când murise, la cei cinci ani ai băiatului cel mare –, total lipsit de însuşirea cea mai "omenească", mai practică şi mai necesară pentru supraviețuire: *curiozitatea comună*? De unde vine el, din ce lume şi din ce tip de familie şi strămoşi, ce suferințe misterioase l-au apăsat, ce stea îl călăuzeşte, astfel încât – lucru rarisim – să nu ştie *nimic* despre "povestea cu bancnote" întâmplată în imediata lui apropiere?

Cine este, în ființa lui, acest Nordic sustras lumii, suficient sieşi, acaparat de propria *acumulare*?

Şi, în fond, ce misiune are el cu adevărat?

Pentru a-i *înțelege* filosofia şi viața acestui gânditor ascuns sub masca pustnicului, trebuie, în măsura posibilului, să i le *reconstruim*. Tot astfel cum, urmându-l pe Maurizio Ferraris,[2] pentru Nietzsche însuşi intenția hermeneutică "rămâne îndreptată fundamental către o analiză reconstitutivă". Se conturează inevitabil, spre cercetare, atât în ceea ce priveşte relația noastră de înțelegere a continuum-ului viața-opera nietzschean, cât şi în ce priveşte relația de înțelegere de către Nietzsche a *originii* sale, celebrul *cerc hermeneutic*. Pentru a se apropia de *sinele* său, pentru a "deveni ceea ce este", gânditorul german doreşte – în opera sa, în scrisori, în autobiografia sa spirituală "Ecce homo" – să-şi restituie, prin interpretare, *trecutul familiei sale ca trecut*, lanțul său nesfârşit, obscur şi declarat nobil al strămoşilor săi, de unde-i vin forța si unicitatea.

Dar este posibilă o astfel de *restaurare* definitivă, unică, adevărată? Este posibilă o dezvăluire a originii şi, totodată, o conservare a ei în forma originară, în integritatea ei?

Sau, dimpotrivă, cum argumentează Gadamer în "Adevăr şi metodă": "Viața care este restaurată, recuperată în starea ei de stranietate, nu mai este viața originară. Ea capătă, prin acea persistență a stranietății, o a doua existență a planului culturii."

Altfel spus, încercarea lui Nietzsche de a-şi restaura integral, ca atare, originea, prin apelul la cauzalitatea eredității, ar putea fi o interpretare care-şi modifică şi obiectul, în sens gadamerian, ca şi conştiința de *interpret* în fața *textului* constituit din propria-i ereditate.

1. CERCUL "HERMEMEUTICO-EREDITAR"

MOTTO: ***"Tot ceea ce este bun vine dintr-o moştenire."***

(*"Amurgul idolilor"*)

Friedrich Wilhelm Nietzsche "a fost aruncat în lume", printr-o acumulare de forță şi memorie uriaşe ale înaintaşilor săi străvechi, la 15 octombrie 1844, la Röcken, lângă orăşelul Lützen.

Un prim element fatidic, acceptat cu o bucurie de rezonanță mistică, este chiar ziua naşterii; însemnată, prevestitoare, măreață: "Eu însumi, născut în ziua de aniversare a naşterii susnumitului rege [regele prusac Friedrich Wilhelm al Patrulea – N.S.], la 15 octombrie, am primit, cum se cuvenea, numele hohenzollernic Friedrich Wilhelm."[3]

Relația cu marea familie Nietzsche, privită în istoricitatea ei, a fost pentru filosof un vast câmp de cercetare, dar mai ales de credință. Rolul acestei relații, a acestei "citiri" a antecesorilor, a fost acela de justificare, de întemeiere a direcției propriului destin, asumat cu frenezie.

Cercul "hermeneutico-ereditar" format din *strămoşi* (text) şi *nepot* (interpret) sugerează, deja, ideea eternei reîntoarceri a Aceluiaşi explicată de E. Fink: "În măsura în care privit ca eterna reîntoarcere timpul prezintă un caracter plutitor, dansant, uşor: ceea ce va fi şi a fost deja, iar trecutul e întotdeauna viitor, clipa conține timpul întreg, în măsura în care este un *acum* repetat la infinit!"[4]

Dar cum arată cele două linii ereditare, care, prin intersectarea lor spectaculoasă şi explozivă, "condiționează ereditar" eul nietzschean sfâşiat tragic între moştenirea strămoşilor şi unicitatea unui viitor "periculos"?

Tatăl filosofului, Karl Ludwig, a fost un pastor luteran, provenit dintr-un mediu conservator, urban. Tatăl lui – bunicul filosofului – fusese, bineînțeles, un pastor cu o poziție importantă în biserica luterană, ba chiar scrisese unele lucruri teologice de o oarecare importanță regională. Karl îşi pierde tatăl la 12 ani.

Recomandat de însuşi Friedrich Wilhelm al Patrulea al Prusiei – servise la curtea ducală Altenburg – Karl devine pastor la Röcken, unde îşi va întemeia gospodăria.

Mama, Fraziska Oehler, este dintr-un sat vecin orăşelului viitorului ei soț. Este una din cei 11 copii ai pastorului David Oehler, în a cărui casă de țară, veselă, veneau mulți invitați şi ascultau muzică.

Cei doi – cu şirurile lor de memorie şi forță, opuse ca natură – se căsătoresc în 1843, Franziska la 18 ani, iar Karl la 30 de ani.

Franziska, fire "germană", oarecum necultivată şi naturală, va fi cizelată de cele două surori ale lui Karl, Rosalie şi Augusta, care locuiau şi ele la Röcken.

La un an de la căsătoria celor doi, în 1844, de ziua regelui, 15 octombrie, "apare în lume", ca o contopire a celor două contrarii, copilul Friedrich Nietzsche.

Ereditatea este un “text” misterios: el îți acordă şansa de a fi “nepot”, moştenitor, dar, simultan, îți donează o viață plină de “pericol”, pe care trebuie să ți-o urmezi, tragic şi fericit: “Omul modern reprezintă biologic o contradicție a valorilor, el stă între două scaune. El spune în acelaşi timp da şi nu… Fără să ştim, fără să vrem, noi toți avem în trup valori, cuvinte, formule, principii morale bazate pe raportul de opoziție dintre izvoare – suntem, filosofic vorbind, *falşi*”.[5]

Interpretul Nietzsche sondează abisalitatea celor două lumi ereditare – paternă şi maternă – pentru a afla acolo secretul propriei ființe, scopul vieții sale, misiunea lui unică. Iar ce găseşte prin cercetare şi imaginație îl responsabilizează, dar şi îl încântă: “Tatăl meu a murit la treizeci şi şase de ani; era un om delicat, amabil şi morbid, cum poate fi numai o ființă menită doar stării de tranziție – mai curând o amintire frumoasă a vieții, decât viața însăşi.(…) Tatăl meu (…) înainte de a prelua funcția de pastor al comunității Röcken, nu departe de Lützen, a trăit câțiva ani la castelul Altenburg şi a fost acolo percepterul celor patru prințese. Elevele sale sunt regina Hanovrei, marea prințesă Constantin, marea ducesă Oldenburg şi prințesa Therese von Sachsen – Altenburg. El era pătruns de o adâncă venerație față de regele prusac Friedrich Wilhelm al Patrulea, de la care şi primise demnitatea de pastor. (…) Consider ca un mare privilegiu faptul că am avut un asemenea părinte (..)… faptul că pentru mine nu a mai fost nevoie de nici o intenție, ci doar de o simplă aşteptare pentru a intra, fără voia mea, într-o lume a lucrurilor mai înalte şi mai delicate…”[6]

Mai mult, s-ar putea spune că există o adevărată “conspirație universală” a – celei – mai-bune eredități, care a avut drept rezultat al lucrării sale şi vocație: desăvârşirea într-o ființă aleasă: “…strămoşii mei au fost nobili polonezi: şi de acolo îmi trag eu în ființa mea mult instinct al rasei, cine ştie? (…)… mama mea, Franziska Oehler, este în orice caz, o

ființă foarte germană; la fel şi bunica mea din partea tatei, Edmunthe Kruse. Aceasta din urmă a trăit întreaga tinerețe în mijlocul bunului şi bătrânului Weimar, nu fără legături cu cercul din jurul lui Goethe.

Fratele ei, profesorul de teologie Krause din Königsberg, a fost chemat la Weimar, după moartea lui Herder, ca decan general. N-ar fi cu neputință ca mama ei, stră-străbunica mea, să fi fost cea care a apărut cu denumirea "Muthgan" în jurnalul tânărului Goethe. S-a măritat, a doua oară, cu pastorul Nietzsche, la Filenburg; în acea zi din anul marelui război, 1813, când Napoleon a intrat împreună cu statul său major în Eilenburg, la 10 octombrie, ea şi-a născut copilul."[7]

Cu un asemena trecut, aurit în interpretare şi evaluare, viitorul *trebuie* să fie pe măsură. Trecutul este un *text* prețios, greu, sonor, incomensurabil. El conferă valoare *interpretului* ce se apleacă asupra-i, pe care-l absoarbe în tăcerea lui măreață, dar şi căruia-i oferă libertatea de a exploda în multiple posibilități de afirmare, încununând opera: "În general, fiecare lucru are *atâta valoare cât ai plătit pentru el* (…)…dacă privim istoria ascendenței sale, vom descoperi acolo istoria unei acumulări şi a unei capitalizări de forță (…). Costurile legate de ceea ce este cineva sunt plătite de strămoşi."[8]

Privind cu nesaț către trecut, contopit cu el, ataşat şi nobil, *interpretul contemporan* este răsplătit: ereditatea acoperă, generoasă, costurile unui "mare bărbat": "Marii bărbați sunt precum marile epoci, materii explozive în care s-a acumulat o forță uriaşă (…). Marele om constituie un final, o operă mare, Renaşterea de exemplu, constituie un final. Geniul – în operă, în fapt – e în mod necesar un risipitor: măreția lui constă în faptul că *se consumă*…"[9]

Cu Friedrich Nietzsche – ermitul din pădure, ca şi, mai ales, cel ce va urma acestui loc al formării –, cercul "hermeneutico-ereditar", care-l include tainic, se închide şi, în acelaşi timp, îl propulsează exploziv, spectaculos, unic. Gândindu-şi istoria ascendenței, filosoful o constituie hermeneutic,

prin interpretare, şi astfel îşi autofundează propria "formulă a fericirii", simplă şi sclipitoare: "un Da, un Nu, o linie dreaptă, un țel…"[10]

2. ÎNSEMNELE SUDICULUI: FAMILIE, PRIETENI, MAEŞTRI

MOTTO: ***"…mai şoptesc <<Schopenhauer, ajută-mă!>>"***

(*"scrisoare către Erwin Rohde, 1867"*)

Revenind la *ermitul* însingurat de bună voie între munții reci, maiestuoşi, în foşnetul impersonal al pădurilor veşnic verzi, fără relații, fără interese comune, fără determinări externe – alcătuim, astfel, un portret perfect al Nordicului. El este puternic prin sine, inflexibil, nobil şi "primejdios". Nordicul captează şi conservă forță, energie, memorie în strânsa şi secreta determinare cu neamul lui germanic ("greoi"), cu succesiunea integral benefică a strămoşilor lui: "De un şir neîntrerupt de *înaintaşi buni* până la tata poți fi pe bună dreptate mândru – nu însă de şirul pur şi simplu; căci aşa ceva are oricine. Originea unor buni înaintaşi decide adevărata noblețe ereditară; o singură întrerupere în lanțul acela, deci, un străbun rău, anulează noblețea ereditară."[11]

Dar prioritar pentru Nordic este "crearea în plan sufletesc a unui sud interior".[12] Pentru ermitul Nordic "lucrul primordial şi determinat este întotdeauna sudul ce urmează a fi anexat, sudul mult dorit".[13] Aşadar, nordicul îşi confecționează o a doua natură, sudul, prin care oferă şi *risipeşte*, consumă, tot ceea ce acumulase ca nordic… O dualitate ce se manifestă ca unitate.

Semnele *sudului* sentimental, senzorial, dezlănțuit şi transfigurat sub soarele ce pregăteşte rodirea, se arată în toată splendoarea lor, în copilărie, precum şi în perioada formării.

Într-adevăr, copilăria lui Nietzsche este – conform lui Ernst Bertram – "frumoasă, liniştită, senină."[14] Înaintarea lui în viață va fi învăluită – precum coconul în gogoaşă – de o atmosferă feminină, total apărat de intruziunile dure ale masculinității.

La 30 iulie 1849, tatăl lui Nietzsche, Karl, decedează încă tânăr, în urma unei căderi obscure şi a unei contuzii la cap. Micul Friedrich avea cinci ani şi era în centrul unei feminități ce-l proteja: mama Franziska, surorile tatălui său, bunica dinspre tată, văduvă şi protectoare, sora de trei ani, Elizabeth, născută în iulie 1846 – şi, în sfârşit, ca excepție palidă, un frate mai mic, Josef, născut în 1849. În mod fatal, s-ar putea spune, acest posibil partener masculin moare în ianuarie 1850, la vârsta de doi ani.

Rămasă fără stâlpul său, pastorul Karl, familia pierde din conexiunile necesare unei vieți obişnuite şi demne de ascendența şirului de pastori catolici care i-a premers.

Astfel că, în aprilie 1850, întreaga familie se mută la *Naumburg*, lângă Jena, unde bunica lui Nietzsche avea cunoştințe. Mama, Franziska, primeşte o pensie de văduvă şi o rentă de la curtea Altenburg, unde lucrase soțul ei. În micul orăşel Naumburg, familia Nietzsche este izolată, lipsită de imagine şi prestantă. În mediul atât de feminizat, singurele contacte masculine sunt, pentru micul Nietzsche, vizitele la țară, la bunicul Oehler. Psihanalizând fără efort traseul viitorului filozof, am putea spune că el şi-a căutat continuu Tatăl pierdut prea de timpuriu, devenit doar o amintire frumoasă, şi l-a identificat, pasager, în diverse modele masculine: Schopenhauer, Goethe, Wagner, Ritchl, Burckardt, Hölderlin, Rohde…

La Naumburg urmează cursurile şcolii secundare (gimnaziul), unde-şi face doi prieteni: Wilhelm Pinder şi Gustov Krug, vlăstare ale unor familii înstărite şi influente în provincie. Iată cum, în 1861, la 17 ani, Nietzsche le scrie celor doi cu dorința, devenită obisnuință şi semn al fascinanției exercitată de operă în raport cu insignifianța vieții concrete, de a-şi sublima *faptele* în *text*, *concreteța* în *idealitate*, obişnuitul în trăiri spirituale singulare:

"Dragi prieteni. Iată că din nou au trecut frumoasele zile în care puteam sta mai mult şi mai des de vorbă; au trecut clipele atât de pline de speranță în aşteptări, atât de consolatoare pentru memoria noastră (…)… mă apuc să vă adresez câteva cuvinte mai puțin despre ceea ce am trăit, ceea ce am văzut, am auzit, ceea ce m-a bucurat, cât referitor la unele idei…"[15]

De dragul demonstrației ideii sublimării vieții în text, pentru a releva, cumva, şi una din tezele urmărită în această lucrare, şi anume aceea că Friedrich Nietzsche, ca persoană istorică este emanația filosofiei sale, că el ne apare drept un personaj activ, focalizant, al propriei sale creații, privind (scriind) cu bucurie frenetică modul în care textul se inventează cu uşurință pe sine, vom cita mărturisirea sa din "Ecce homo", referitoare la momentul finalizării scrierii "Amurgul idolilor", scrisă în 1888; "Nemijlocit, după terminarea operei mai sus numite şi chiar fără să mai pierd nici o zi, am abordat misiunea uriaşă a transmutării valorilor, cu un simțământ suveran de mândrie cu care nimic nu se poate compara, sigur de fiecare clipă a nemuririi mele (…). *Cuvânt înainte* a luat naştere la 3 septembrie 1888; când *dimineața, după ce l-am aşternut pe hârtie, am ieşit din casă, am găsit în fața mea ziua cea mai frumoasă* pe care mi-o înfățişase vreodată Ober Engandinul – străvezie, incandescentă în culorile ei…" (subl. mea – N. S.)[16]

Este prezentă aici o marcă esențială a analizei noastre, ce se aplică din anii formării până la final: filosoful Nietzsche este fermecat de textul

filosofiei sale – constituit cumva autonom şi necesar –, care-i modelează şi-i direcționează viața omului Nietzsche…

Prins în cercul celor trei camarazi de adolescență – Pinder, Krug, Elizabeth – Nietzsche se apleacă asupra literaturii clasice şi asupra muzicii, compune poezii, dar apar şi vestitele dureri de ochi care-l vor urmări toată viața.

În anul 1858, din august până-n septembrie, scrie o autobiografie, luând informații despre tatăl său de la mătuşa lui, Rosalie.

La 5 octombrie 1858 intră în râvnitul colegiu de la Pforta, cel mai faimos internat protestant din Germania, acolo pe unde trecuseră Novalis, Fichte, Schlegel. Îşi face doi prieteni noi şi fideli: Karl von Gersdorff şi Paul Deussen, pune accent pe studiul clasicilor, dar şi pe cursurile de ştiințe, primeşte bursa completă, deşi în 1963 mai pierde din elanul inițial în a fi mereu primul. Examenul final din august 1864 îl trece cu calificativul "extraordinar".

În toată această ardere de etape, deja sudicul Nietzsche nu-şi uită familia, indicele obârşiei. Mamei şi surorii sale le scrie în 1861, la 5 decembrie: "De sâmbătă în două săptămâni! Gândul mă încântă! N-o să mă credeți cât de mult mă bucur ca vine Crăciunul, minunatul Crăciun! (…) Nu-i aşa că unchiul Burkhardt este şi el acolo cu micile noastre verişoare?"[17]

Iar în 1864, decembrie, le scrie aceloraşi o adevărată declarație de dragoste, specifică unui *dependent*: "Că ne iubim foarte mult, dragă mamă şi dragă Lisabeth, trebuie să ne fie de ajuns. Spuneți-le acelaşi lucru şi mătuşilor".[18]

Însă dovada concretă a iubirii sale față de marea familie Nietzsche, urma să fie adusă, ca o ofrandă, după absolvirea colegiului de la Pforta, tânărul absolvent trebuind să împace tradiția familială de a urma studii de teologie cu dorința personală de a studia filologia. Soluția este intrarea în

Universitatea din Bonn, în octombrie 1864, unde-şi însuşeşte teologia şi filologia clasică. Îl insoţeşte prietenul său, Deussen. Se ataşează de profesorul său Ritschl, pe care-l urmează în octombrie 1865 la Universitatea din Leipzig, prezentată entuziast lui Gersdorff care va veni şi el acolo: "Facultatea de Filozofie din Leipzig este cea mai importantă din Germania" (scrisoare către Gersdorf, mai, 1865).[19]

La Leipzig, se petrec două mari întâlniri ale lui Nietzsche, care au lăsat urme în evoluția lui. Mai întâi, în octombrie 1865 îl descoperă pe SCHOPENHAUER, citind "Lumea ca voință şi interpretare". A doua întâlnire este aceea a filologului Erwin Rohde, apropiat ca natură, până la un punct, de preocupările nietzscheene.

Însă descoperirea lui Schopenhauer este decisivă pentru formarea tânărului Nietzsche. De altfel, întregul cerc de prieteni era vrăjit de farmecul acestei filosofii, încă necunoscute de public. Până şi scrisorile obişnuite erau impregnate de spiritul schopenhauerian:

"Dragă prietene, se întâmplă din când în când să se aştearnă ceasuri de meditație liniştită, care, dintr-un amestec de bucurie şi tristețe, te înalță deasupra orizontului propriei tale vieți, întocmai acelor frumoase zile de vară ce se întind vaste şi tihnite peste dealuri (…)…natura atinge perfecțiunea; iar noi spunem: atunci ne eliberăm de vraja voinței mereu de veghe, atunci devenim privire pură, contemplativă, deziteresată (…). Trei lucruri mă relaxează – relaxări alese – Schopenhauer al meu, muzica lui Schumann şi, în sfârşit, plimbările noastre" (scrisoare către Gersdorff, aprilie, 1866).[20]

Pentru studentul Nietzsche, Schopenhaeuer era arhetipul geniului, maestrul sufletului său, modelul său masculin.

La 24 de ani, în 1868, are loc o nouă întâlnire memorabilă şi formativă: cu Richard WAGNER.

În 8 noiembrie 1868, Nietzsche este invitat la casa Otiliei Brockhaus, sora lui Richard Wagner şi cea mai bună prietenă a soției lui Ritschl, Sophie. Acolo-l întâlneşte pe Wagner, de care este copleşit şi despre care va scrie că este încarnarea geniului lui Schopenhauer:

"Prea stimate domn, (…) nu mai cunosc decât un singur om şi acela frate al dumneavoastră întru spirit, Arthur Schopenhauer, la care mă gândesc cu aceeaşi veneraţie, *religione quadam* (…)… cât de incapabilă se dovedeşte mai toată lumea cu care avem de-a face atunci când este vorba să înțeleagă personalitatea dumneavoastră în totalitatea ei şi să simtă fluidul unic, profund etic care va străbate viața, scrierile şi muzica…" (scrisoare către Richard Wagner, 22 mai 1869, Basel).[21]

În aceeaşi lună, la 17 mai, cu cinci zile mai devreme, cu ocazia primei vizite în casa Wagner din Tribschen, Cosima Wagner deja notase în jurnalul ei: "La dejun, un filolog, profesorul Nietzsche, pe care R. l-a întâlnit pentru prima dată în casa Brockhaus şi care cunoaşte complet operele lui R (…) O vizită liniştită şi plăcută…"

De la mătuşi, prieteni şi profesori, până la maeştri şi genii, Nietzsche relaționase expansiv, entuziast, atingând un adevărat vârf al relevării virțutilor sudice: dragoste, loialitate, încredere în comunitate, consum-de-sine – dezintersat, camaraderie.

3. **“CONSTANTA NORDICĂ: “VOINȚA PATERNĂ”**

MOTTO: ***“…nu mi-a ieşit nici un moment din memorie faptul că mama a spus odată că sunt o ruşine pentru mormântul tatălui meu.”***

(*scrisore către Franz Overbeck, februarie, 1883, Rapallo*)

Filosofia schopenhaueriana avea să marcheze pentru totdeauna, într-un fel sau altul, afirmativ sau negativ, grila interpretativă nietzcheană. Într-atât de puternică este această amprentă a Modelului, încât filosoful în devenire o aplică naturii sale ereditare, în vederea înțelegerii propriului destin. În acest sens, el îi scrie Malwidei von Meysenbug, la 2 ianuarie 1875: “Dacă, după părerea lui Schopenhauer, voința se moşteneşte de la tată şi intelectul de la mamă, atunci mi se pare că muzica, expresie a voinței, provine şi ea ca bun ereditar, dinspre tata.”[22]

Tatăl este arhetipul către care tinde, care-i absoarbe, în tăcere, toate căutările, toate peregrinările sale sudice. Tatăl este Nordul său, farul care luminează în zare, în fața unei mări sudice tumultoase, devalmaşă, exuberant, risipitoare…

Deşi cum am arătat, cu o părte a ei, vizibilă, copilăria micului Friedrich este feminin-ocrotită, totuşi, în adâncurile de aisberg, reci, ale ființei sale se află un sâmbure dur şi inexpugnabil de rezistență față de orice intruziune, o încăpățânare fatalistă de a-şi urma *numai* drumul lui, fără nici o influență.

Ernst Bertram arăta cum copilul Nietzsche, în şcoala din Naumburg, avea “semne prevestind particularitatea lui cea mai definitorie: *amor fati*, supunere în fața legii preluate în structura propriei voințe”[23]

Copilul părăsit de prezența concretă a Tatălui își acceptă necesitatea propriei vieți ca pe o poruncă venită dinspre imaginea paternă și căreia i se supune ca în transă. Numai astfel se poate explica îndârjirea copilului care, întorcându-se acasă de la școală sub o ploaie torențială, păşeşte agale, în mod *necesar* conform regulamentului școlar. În *lege*, el descoperă farmecul asumării și triumful suportării vieții, tocmai în condițiile în care ea, omeneşte, n-ar trebui suportată.

Mai târziu, tovarăşul său de destin, Erwin Rohde, îi va mărturisi unui amic comun cum prietenul său de până atunci, deja "pustnicul" Nietzsche, nu fusese niciodată abordabil în natura lui reală: "Era în jurul lui o indescriptibilă atmosferă de *răceală*, ceva ce mie mi se părea cu desăvârşire străin. Era în el ceva ce eu, de altfel, nu mai întâlnisem… Parcă venea dintr-o țară unde nu mai locuia nimeni altcineva." (scrisoare către Franz Overbeck, 1886).[24]

Aceeaşi imagine a singularității stranii o receptează și un fost coleg al lui Nietzsche din ultima clasă a gimnaziului din Naumburg, atunci când spune că elevul de gimnaziu – Nietzsche îi "apărea întotdeauna ca Iisus la doisprezece ani în templu"[25]. Era inabordabil, inteligent, însingurat, deşi amabil și corect în relații formale. Foştii colegi de gimnaziu povestesc despre impenetrabilitatea celui care știa, de altfel, pe de rost versetele din Biblie, încât i se spunea "micul pastor". Deoarece era distant și manierat, nimeni nu îndrăznea să vorbească urât în fața lui.

După un timp, fiind student la Bonn, în 1865, tânărul de 20 de ani doreşte să se înscrie în viața universitară mai libertină, conform vârstei și uzanțelor tinereşti universale, parcă intenționând să se desprindă de acel *fatum* al naturii sale. Însă rezistența din interiorul său îl transformă într-un simplu – și comic – mim social: "Îți mărturisesc cu bucurie că (…) expresia sociabilității în serile de cârciumă ajunsese să-mi displacă profund – și unii

indivizi îmi deveniseră aproape nesuferiți din cauza materialismului lor născut din bere” (scrisoare către Gersdorff, Bonn, 25 mai, 1865).[26]

Dar servituțile şi, totodată, bucuriile studențeşti trebuiau urmate şi hrănite. În aceste vremuri, în februarie 1865, se spune că Nietzsche a fost condus de prieteni la un bordel, unde a avut o experiență stranie, traumatizantă: el a stat la pian şi a cântat fetelor aflate în ținute lejere. Pe această anecdotă s-a speculat că aici ar fi contactat sifilis, care i-ar fi fost fatal. După cum alții susțin că tânărul Nietzsche nu a avut nici o experiență sexuală.

Încercările de socializare continuă, în dorința studentului Nietzsche de a fi aproape de generația lui, de trăirile acesteia, de haloul ei. Încă student fiind la Bonn, îi scrie sorei sale, Elisabeth, în 11 iunie 1865: “Îți pot vorbi de astă dată de nişte zile minunate. Vineri, 2 iunie, am plecat la Köln pentru festivalul muzical din Renania inferioară (…). Duminică a avut loc primul mare concert cu *Israel in Egipt* de Händel. Am cântat cu un entuziasm inimitabil la o temperatură de 50º Réaumur (…). Seara, noi, domnii din Bonn, am vrut s-o pornim cu toții împreună prin cârciumi, dar am fost invitați de Uniunea corală bărbătească din Köln la restaurantul Gürzenich şi am rămas acolo în sunetul toasturilor şi cântecelor de carnaval, la care cei din Köln se pricep grozav, cântând cu toții pe patru voci şi cu un entuziasm crescând. Pe la ora 3 dimineața am luat-o din loc împreună cu doi cunoscuți; am străbătut oraşul, am sunat pe la uşi, n-am găsit nicăieri adăpost, nici măcar poşta nu ne-a primit – vroiam să dormim în diligență – până când, în cele din urmă, după vreo oră şi jumătate, un paznic de noapte ne-a descuiat *Hôtel du Dome.* Ne-am prăbuşit pe băncile din sala de mese şi în două secunde am adormit (…) <<A fost o experiență pur artistică>>, precum îmi spunea o doamnă.” (scrisoare către Elizabeth, iunie 1865, Bonn).[27]

Se vede că exuberanța sudică îl face să trăiască "experiențe pur artistice", într-un elan al camaraderiei care l-a stăpânit într-o parte a sufletului său dual. Dar, la fel, este evidentă inadecvarea *realei sale naturi* la astfel de trăiri "colective", "democratice", lumeşti. Drept urmare, mai întotdeauna finalurile acestor aventuri mondene se convertesc în ataşament pentru valori pure ale spiritului: "Te întorci pur şi simplu cu ironie la propriile cărți, la critica textelor…"[28]

Unul din ultimele pusee de fraternizare cu "poporul", cu idealurile țării sale, este participarea sa episodică la războiul de unificare germano-austriac, în 1867.

Inițial, în 1866, sentimentele naționalist-patriotice ale lui Nietzsche sunt "înfocate", iar ataşamentul față de politica lui Bismark este total: "Pericolul în care se găseşte Prusia este enorm (…). Întemeierea unui stat unitar german pe această cale revoluționară este un act forte al lui Bismark: el are curaj şi o consecvență lipsită de scrupule, dar subestimează forțele morale ale poporului (…). Prusia a luat foc. Acum trebuie salvată. Acesta este sentimentul general (…). Sunt un prusac tot atât de înfocat pe cât este, de pildă, vărul nostru un saxon (…). Eu totuşi îmi dau perfect seama că ziua în care voi fi recrutat este foarte aproape. De altfel, ar fi de-a dreptul incorect să stai acasă atunci când patria porneşte o luptă pe viață şi pe moarte" (scrisoare către Franziska şi Elizabeth, iunie, 1866).[29]

Fără să forțăm prea mult nota, cu grija diferenței de epocă, vârstă, gravitate, este ceva aici din entuziasmul suspect de tineresc pe care-l va avea Heidegger, peste timp, dar cu alte finalități, când în 1934 dorea "transformarea întregului Dasein german".[30]

Însă Nietzsche va rămâne numai câteva luni la această stare de "fraternizare" cu "Prusia în pericol". El se va retrage, apoi, în scepticismul lui față de felul de a fi german: greoi, lipsit de strălucire şi de stil; se va

retrage la cărțile lui, “zidit între cărți”, cu ochii tot mai obosiți cu care-şi va privii contemporanii exigent, rece, distant.

Până atunci însă, în octombrie 1867 îşi întrerupe cursurile un an pentru a servi țara în armată, “canonier al Bat. 21 al diviziei de cavalerie a regimentului de artilerie de campanie nr. 4”[31] Dar, în primăvara lui 1868 cade de pe cal, îşi rupe doua coaste şi este reformat. Se reîntoarce la Leipzig în toamna lui 1868, vindecat de entuziasme colective şi experiențe ale socializării, tot mai egal cu sine.

Morala acestei poveşti despre “implicarea” şi “patriotismul” vine peste câțiva ani, în 1870, când, în urma participării ca infirmier voluntar la războiul franco-german (câştigat de germani), şi întors bolnav de pe front, Nietzsche califica amar, către Gersdorff, victoria țării sale: “consider că Prusia actuală este puterea cea mai periculoasă pentru cultură.”[32]

Despărțindu-se continuu de toate aceste rătăciri sudice, cu multiplele lui fațete, “voința paternă” rămâne constanta personalității nietzscheene şi, totodată, factorul dinamizator secret al acestuia. Ea îi dă tăria de a-şi accepta cu bucurie independența față de tot ceea ce reprezintă comunitatea zgomotoasă şi datorii sociale conjuncturale.

Ajuns în 1888, conştient de “nemurirea” sa, senin, avea să evoce în “Ecce homo” prezența adevăratei sale voci interioare, la o vârstă fragedă, acel *amor fati* care-i va lumina întâi opera şi, în consecință, şi viața: “Într-o epocă absurd de timpurie, când aveam şapte ani, ştiam sigur că nici un cuvânt omenesc n-avea să mă poată atinge, ajunge din urmă vreodată (…). Păstrez şi astăzi încă aceeaşi amabilitate față de oricine, sunt cât se poate de prevenitor față de cei mai mărunți, şi în toate acestea nu intră nici un gram de superioritate, de dispret ascuns (…). Formula mea pentru ceea ce este măreț în oameni este *amor fati*: ca să nu vrei să ai nimic altfel, nici înaintea ta, nici în urma ta, nici în întreaga veşnicie. Nu numai să ştii să suporți ceea

ce este necesar, şi cu atât mai puțin să-l ascunzi – orice idealism este ipocrizia în fața necesității – ci să-l iubeşti…”.[33]

4. AVÂNTUL FILOLOGIC: CELE DOUĂ TRĂDĂRI

MOTTO: ***“…mă aflu şi în situația deosebit de neplăcută de a fi într-adevăr atras de direcții risipite spre cele mai diferite domenii (…) Care din ele vor fi însă atât de nenorocoase, încât să le arunc peste bord – poate tocmai copiii mei preferați!”***

(*scrisore către Franziska Nietzsche, 2 mai, 1863, Pforta*)

Înzestrarea umanistă a micuțului Nietzsche era multiplă, însă miza mamei sale era aceea a respectării tradiției formate în familia lor: aprofundarea studiilor teologice. Fusese crescut în mândria pentru originea aleasă a familiei sale, descendentă, după bunica sa, dintr-un şir de nobili polonezi, pe nume Nietzki. Educat în spiritul unor valori morale ferme, primul născut al familiei Nietzsche îşi putea rezuma caracterul în remarca: “Un conte Nietzki este un model de morală!”

Către vârsta de nouă ani, compune fantezii la pian, scrie poezii. Prin anul 1854, când era elev al gimnaziului, scrisese deja în jur de cincizeci de poezii, şi ține un jurnal intim.

La vârsta de zece ani intrase la şcoala din Naumburg, de unde, în urma rezultatelor briliante obținute, este îndreptat către liceul Pforta, ajutat de o bursa a regelui Fréderic – Guillaume. Înainte de a intra la Pforta, scrie o autobiografie între august-septembrie 1858, unde se interoghează asupra naturii lui Dumnezeu: “La doisprezece ani, l-am vazut pe Dumnezeu în toată strălucirea lui”.[3î]

Perioada de la Pforta este marcata de profunde tulburari religioase şi filosofice, de acumulări filologice, ca şi de primele simptome violente ale bolii sale. Timpul şi-l foloseşte foarte riguros, în spiritul disciplinei specifice locului: se trezeşte la ora cinci dimineața, iar cursurile încep la ora şase.

Intră în corul liceului, citeşte Novalis, iar în 1860 înființează asociația literară *"Germania"*, în cadrul căreia prezintă studiile "Destin şi istorie" şi "Libertatea voinței şi fatalitatea".

În 1861 îl descoperă pe *Hölderlin*: scrie un eseu sub forma unei scrisori prin care-i recomandă "unui amic" lectura poetului său preferat. În vara lui 1861, proiectează un poem simfonic, *Ermanarich*, cu care se ocupă câțiva ani. În acelaşi an, de la Pforta, îi scrie Elizabethei, recomandându-i o listă "de carți bune şi de note muzicale": Schumann, Chamisso, lucrări teologice (*Viața lui Iisus*, de Hase şi o *istorie a bisericii*); studiază şi recomandă: italiana, latina, greaca, ebraica, franceza.[35] De asemenea, se ocupă de *Istoria literaturii în sec XVIII*, de Hettner.[36] Într-o scrisoare către Rudolf Buddensieg, din 12 iulie 1864, se confesează: "Scriu o lucrare despre Theogonis din Megara, în limba latină. De luni până sâmbătă am lucrat la ea cu o hărnicie fără margini şi am terminat-o. Vor ieşi, cred, peste 60 de coli."[37]

Dar această lucrare fusese gândită cu cel puțin o lună în urmă, când, la 12 iunie 1864, îi roagă pe Krug şi Pinder să-i caute o lucrare de doctorat a unui "tânăr filolog", Rintelen, din Münster, căzut în lupta de la Düppel, o *disertatio de Theognide Megarensi*: "Nu mă pot apuca de lucru, până când nu citesc această scriere."[38] Lucrarea filologică despre Theogonis este foarte apreciată de către profesori.

În 1864 părăseşte Naumburgul pentru Universitatea din Bonn, împreună cu prietenul său, Deussen, unde, urmând dorința mamei începe studiile de teologie şi filologie clasică. Aici are loc întâlnirea cu prețuitul

profesor Friedrich Wilhelm Ritschl (1806-1876), latinist. Duce o viață studențească vie, în ciuda caracterului său rezervat. Se înscrie în asociația studențească "Franconia". Deşi pare că socializarea îl acaparează, ca pe un sudist autentic, totuşi însingurarea lui nativă îşi arată fața, mai ales cu ocazia zilelor de naştere şi a revelionului: "În asemenea ore se nasc hotărâri decisive". Un schopenhauerianism nativ îi invadează ființa: "Te înalți astfel pentru câteva ore dincolo de timp şi aproape că ieşi din propriul tău proces de dezvoltare. Îți asiguri şi îți confirmi trecutul, dobândind curaj şi tărie spre a-ți putea continua din nou drumul" (scrisoare către Franziska şi Elizabeth Nietzsche, decembrie 1864, Bonn).[39]

În octombrie 1865 are loc ruptura de teologie – şi de şirul lung de pastori catolici care-l precedaseră, înscriindu-se la Universitatea din Leipzig, unde studiază filosofia şi filologia. În acest fel, îşi urmează profesorul preferat, Ritschl, care intrase în conflict cu un alt profesor apreciat de la Universitatea din Bonn, Jahn.

În acelaşi an îl descoperă pe Schopenhauer, citind "Lumea ca voință şi reprezentare". Perspectiva nietzscheana asupra lumii va purta multă vreme, şi în forme diverse, ochelari schopenhauerieni. Până şi dragostea lui pentru filologie clasică este clătinată puternic. Studiul lui filologic despre Theogonis, care-l va impresiona pe Ritschl, ca şi pe membri *Uniunii Filologice* (al cărei fondator era din 1866), i se va părea o povară despre care-i va mărturisi discret prietenului său, Carl von Gersdorff: "Nu pot nega însă că uneori nu prea înțeleg această grijă pe care singur mi-am luat-o pe cap [studiul despre Theogonis, n. mea, N. S.] şi care mă înstrăinează de mine însumi (ca şi de Schopenhauer – ceea ce adesea înseamnă acelaşi lucru)". (scrisoare către Gersdorff, 7 aprilie 1866, Naumburg).[40]

Până şi descrierile de natură, scânteietoare, poartă amprenta noului său maestru (anticipând, totuşi, viitoarele furtuni interioare): "Furtuna s-a

dezlănțuit cu o forță neobişnuită, cu vânt mare şi grindină, am simțit un avânt incomparabil şi am recunoscut că abia atunci înțelegeam cum se cuvine natura, când suntem nevoiți să ne refugiem la ea din cauza grijilor şi necazurilor noastre. Ce mai contau pentru mine omul şi neliniştitele lui vreri? Ce înseamnă eternul <<trebuie să!>>, <<nu trebuie să!>>. Cât de diferit arătau fulgerul, furtuna, grindina: forțe libere, în afara eticii! Cât de fericite, de puternice sânt, voința pură, netulburată de intelect!" (scrisoare către Gersdorff, 7 aprilie 1866, Naumburg).[41]

Aşadar, recapitulând, într-un an "decisiv", 1865, studentul Nietzsche săvârşeşte două mari "trădări", urmându-şi propria natură. Prima este față de teologie, şi care generează grave disensiuni cu mama sa, conform lui Carl Schlechta.[42] Captat de "tinerele şi viguroasele" idei schopenhaueriene, îşi manifestă primele rezerve teoretice față de creştinism: "Am ascultat o predică inteligentă a lui Wenkel despre creştinism, <<credința care a cucerit universul>>, insuportabil de orgolioasă față de toate popoarele care nu sunt creştine şi totuşi foarte şireată (…). În cazul în care <<creştinismul înseamnă credința într-un anume eveniment istoric sau într-o persoană istorică>>, nu am nimic de-a face cu acest creştinism. Dar dacă înseamnă strict nevoia de mântuire, atunci sunt dispus să-l prețuiesc în cel mai înalt grad…" (scrisoare către Gersdorff, 7 aprilie 1866, Naumburg).[43]

A doua mare trădare, echivalentă cu o lepădare a unei noi măşti în drumul său către adevăratul chip, este aceea în raport cu filologia, distanțare care se va concretiza într-un proces relativ îndelungat. Căci în 1866 este încă fericit de înflorirea "cercului nostru filologic", care l-a primit şi pe Rohde drept unul "dintre membrii definitivi." De altfel, în 1867, lucrează la un studiu despre *Diogenius Laertii*, şi la unul despre *Democrit*, iar la 31 octombrie 1867, lucrarea "*De fontibus Diogenius Laertii*" este premiată la Universitatea din Leipzig. Mai mult, îi scrie lui Erwin Rohde, ("camaradul

meu de destin"), iar prima ştire se referă la faptul că *Uniunea Filologică* "s-a înzestrat şi ea cu o ştampilă solemnă, se îndreaptă către un frumos viitor. Cercul de lectură are până acum 28 de membri: cafeneaua Zaspel ar urma, conform intențiilor lui Roscher, să devină un soi de bursă a filologilor" (scrisoare către Erwin Rohde, 3 noiembrie 1867, Naumburg).[44]

Însăşi preocuparea pentru perfecționarea *stilului* este una de sorginte filologică, deşi, în viitor, nu va rămâne cantonată în zona filologică. Este nemulțumit de "stilul limbii mele germane (…) Îmi cad solzii de pe ochi: prea multă vreme am trăit în nevinovăție stilistică (…). N-aş voi, sincer vorbind, să mai scriu atât de rigid şi sec, cu o logică încorsetată, aşa cum am făcut-o de pildă, în studiul meu despre Theogonis (…). Înainte de orice, trebuie să descătuşez în stilul meu câteva duhuri sprintene; apoi să învăț să cânt, ca pe o claviatură, dar nu numai bucați ştiute, ci şi fantezii improvizate, oricât de libere, totuşi mereu logice şi frumoase" (scrisoare către Gersdorff, 6 aprilie 1867, Naumburg).[45]

Treptat, însă, separarea de temele filologice prinde contur mai ferm, până la acuze de neimaginat cu un an în urmă, 1867: "De-ar fi să mă exprim mitologic, aş considera filologia ca un avorton al zeiței Filosofia, conceput cu un idiot sau un cretin." (scrisoare către Paul Deussen, octombrie 1868, Leipzig).[46]

Pentru a nu se pierde în traseul complicat al sondării propriului sine, Nietzsche are nevoie de borne mai mult sau mai puțin utile şi trecătoare. Acestea sunt "construcții", pe care tânărul Nietzsche le lansează în lume. Sunt relații multiple cu *alteritatea*, în efortul identificării eu-lui sau: prieteni, strămoşi, maeştri, "patria". Sunt măşti ale unui chip care încă nu se arată în nuditatea lui, şi care se pot numi: Schopenhauer, Wagner, Rohde, Ritschl, sau chiar Franziska, Elisabeth, Cosima…

Peste toate străjuieşte mirajul "voinţei paterne" (*noumenul* fenomenalităţii sudiste), al tragismului şi al răcelii de gheaţă a înălţimilor.

În urma "celor două trădări" *necesare*, Friedrich Nietzsche porneşte, în sfârşit, oarecum eliberat de o parte a maştilor sale, către aflarea *zeului necunoscut*, pe care-l descoperise intuitiv încă de pe când era elev la Pforta şi căruia-i dedicase o poezie:

" Zeului necunoscut.
Nainte de-a mă duce-n altă parte
Şi de-a privi spre-o lume nouă,
Îmi nalţ cu mâinile-amândouă
Spre tine, cel de care fug departe,
Şi căruia în inima-mi adâncă
Solemne altare ţi-am durat,
Ca ne-ncetat
Spre mine glasul tău să strige încă.
Deasupra străluceşte-adânc crestată
O vorbă: Zeului necunoscut.
Al tău sunt eu, chiar dacă m-am zbătut
Tot timpu-ntr-o nelegiuită ceaţă;
…Vreau să te ştiu, necunoscute Zeu,
Ce-adânc te-nfigi în inima-mi nebună
Şi treci prin viaţa mea ca o furtună,
De necuprinsule, apropiat al meu!
Vreau să te ştiu şi chiar să te slujesc."[47]

NOTE

1. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Aforisme, scrisori*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 227;
2. **Maurizio FERARIS**, *"Îmbătrânirea aşa-zisei <<Şcoli a suspiciunii>>, în: Gianni Wattimo – Pier Aldo Rovatti, "Gândirea slabă"*, Editura Pontică, 1998, p. 114;
3. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Ecce homo*", Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.16;
4. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Aşa grăit-a Zarathustra*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 40;
5. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Cazul Wagner*", Editura Muzicală, Bucureşti, 1983, pg. 82-83;
6. **Friedrich NIETZSCHE,** "*Ecce homo*", Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.16;
7. Ibidem, p. 15-16;
8. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Voința de putere*", Editura Aion, 1999, p. 613;
9. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Amurgul idolilor*", Editura Humanitas, 1994, p. 532;
10. Ibidem, p. 458;
11. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Omenesc prea omenesc*", Editura Hestia, Timişoara, 2000, p. 200;
12. **Ernst BERTRAM**, "*Nietzsche, încercare de mitologie*", Editura Humanitas, 1998, p. 218;
13. Ibidem, p. 218;

14. Ibidem, p. 244;
15. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Aforisme, scrisori*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 107;
16. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Ecce homo*", Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.110;
17. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Aforisme, scrisori*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 112;
18. Ibidem, p. 119;
19. Ibidem, p. 121;
20. Ibidem, p. 129;
21. Ibidem, p. 164;
22. Ibidem, p. 195;
23. **Ernst BERTRAM**, *op. cit*., p. 244;
24. Ibidem, p. 245;
25. Ibidem, p. 245;
26. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Aforisme, scrisori*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 121;
27. Ibidem, p. 126-127;
28. Ibidem, p. 127;
29. Ibidem, p. 132-133;
30. **Rudiger SAFRAMSKI**, "*Un maestru din Germania*", Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 268;
31. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Aforisme, scrisori*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 152;
32. Ibidem, p. 170;
33. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Ecce homo*", Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.48-49;
34. **Ernst BERTRAM**, *op. cit*., p. 245;

35. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Aforisme, scrisori*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 110;
36. Ibidem, p. 113;
37. Ibidem, p. 117;
38. Ibidem, p. 114;
39. Ibidem, p. 118;
40. Ibidem, p. 129;
41. Ibidem, p. 129;
42. **C. I. GULIAN**, "*Nietzsche I*", Editura Academiei Române, 1994, p. 66;
43. **Friedrich NIETZSCHE**, "*Aforisme, scrisori*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 130;
44. Ibidem, p. 147;
45. Ibidem, p. 144;
46. Ibidem, p. 158;
47. **Ernst BERTRAM**, *op. cit*., p. 245-246.

C A P I T O L U L I I

PRIMA METAMORFOZĂ: "CĂMILA"
1869-1876

MOTTO: „*Înțelepciunea mea este că eu am fost felurit şi în multe locuri pentru a putea deveni unul singur – şi pentru a ajunge la Unitate.*
(*Ecce homo)*"

Friedrich Nietzsche şi-a smuls mai multe măşti până la a-şi arăta propriul chip, în nuditatea lui „neomenească". El nu a avut o viață privată de cetățean al unei Germanii unificate, de braț anonim al unui corp social. Drept urmare, el nu a avut familie proprie: soție şi copii – prin care să socializeze numele „Nietzsche", asemeni apropiaților lui. El a avut numai rădăcini strămoşeşti asupra cărora s-a aplecat pentru a şi le apropria prin cunoaştere şi în vederea propriei explozii de spirit menită să re-întemeieze o nouă lume: înfricoşătoare prin libertatea şi singularitatea ei. El este o insulă care se auto-fundează şi care se consumă, în acelaşi timp.

De aceea, viața lui neavând obligațiile ordinare ale cetățeanului german, aventurile existențiale ale lui Nietzsche sunt şi experimentări filosofice ale lumii, sunt diversele fețe ale urcuşului său filosofic, la finele căruia se va constitui, din coerența internă a acestei diversități, o filosofie a Multiplului. Este o filosofie unitară, dar care „se aruncă în lume" în multiple modalități de a fi, acest fapt conferindu-i – o dată în plus – putere de fascinație.

În capodopera sa, „Aşa grăit-a Zarathustra", valorificându-şi ca pe o secreție vitalistă peregrinările propriei vieți terestre şi simbolice – simultan -,

prezintă „cele trei metamorfoze ale spiritului: cum spiritul se schimbă în cămilă, cămila-n leu şi-n fine, leul în copil“[1].

Este, bineînțeles, propriul traseu existențial – convertit în simbol prin evaluare – pe care-l vom analiza şi interpreta clasificându-l – în acelaşi timp cu propria filosofie – în cele trei stadii care se degajă cu limpezime în biografia spirituală a „filosofului dinamită“: CĂMILA, LEUL, COPILUL.

În demersul nostru am fost ajutați de multe surse, între care cele mai fertile par a fi volumele „Nietzsche“ de Gilles Deleuze, apărut în 1965 în Franța, şi tradus de Bogdan Ghiu în 1999, la editura ALL, şi „Nietzsche şi filosofia“, tradus de acelaşi autor la „Ideea Europeană“, în 2005.

Filosoful francez realizează un portret sintetic al suitelor de metamorfoze nietzscheene: *„Cămila e animalul care cară: cară povara valorilor prestabilite, povara educației, a moralei şi a culturii. Le cară prin deşert şi, acolo, se transformă în leu: leul sparge statuile, calcă în picioare poverile, desfăşoară critica tuturor valorilor prestabilite. Leului îi revine, în sfârşit, să devină copil, adică joc şi nou început, creator de noi valori şi de noi principii de evaluare”*[2].

Sunt momente textual – biografice într-o osmoză perfectă şi care, ele între ele, intercondiționează, se presupun reciproc, apărând şi crescând unul din altul, sub dominația finală a textului.

Vom urma şi noi acest traseu, constituit parcă de la sine, adică necesar, dar cu rezonanțele şi ecourile unui Joc degajat, ale unui dans exotic şi superior.

A. **„CĂMILA“: optimismul şi încrederea în genii şi maeştri**.

MOTTO: ***„Pe toate aceste greutăți le ia asupră-şi spiritul cel răbdător asemenea cămilei, care-ncărcată se grăbeşte spre pustiu...“***

(„Aşa grăit-a Zarathustra“)

Spiritul dependent al **Cămilei** s-a relevat, sub latura lui empirico – biografică, în procesul de formare a caracterului nietzscheean, din copilărie până la studenție, când însemnele heraldice ale „sudicului“ exuberant şi relațional îi marchează viața (strămoşii, familia, prietenii, maeştri), aflate în deplină congruență cu vitalitatea „nordică“, regăsită de noi în **acumularea** natural – însingurată.

Idealul nietzschean al Cămilei este mărturisit de filosof într-o scrisoare către Gersdorff, din 13 decembrie 1875, din Basel: *„O gospodărie simplă, un program cotidian foarte ordonat, fără pofta iritantă de onoruri sau de viață socială, conviețuirea cu sora mea (motiv căruia i se datorează ambianța atât de total **nietzscheană** şi ciudat de liniştită), conştiința de a avea prieteni buni, cu totul extraordinari, proprietatea a 40 de cărți bune din toate timpurile şi locurile (şi a mai multora nu tocmai rele), norocul imuabil de a fi găsit în Schopenhauer şi Wagner pe educatorii mei, iar în greci obiectul cotidian al muncii mele, credința că de aici înainte nu voi mai duce lipsă de studenți buni – toate acestea alcătuiesc acum viața mea“*[3].

Este, acesta, un „ideal“ care va naşte Filosoful din profesorul Friedrich Nietzsche, o dată cu, „Naşterea tragediei, în 1872; va da aripi ieşirii în arenă a incomodului pedagog pentru epoca lui prin cele patru „Considerații inactuale“ (între 1873 şi 1876); va suferi primele răni ale socializării filosofice, prin atacuri primite la debutul său, dar va beneficia şi

de balsamul primelor solidarizări şi dovezi de ataşament din partea prietenilor (Rohde) şi a Unicului Maestru (Wagner).

Este o perioadă de armonie cu sine şi cu ceilalți, de încredere în propriul viitor, ceea ce-l face să-i scrie, entuziast, „scumpului“ său maestru, în noiembrie 1872: „trăiesc realmente în miezul unui sistem solar de dragoste prietenească“[4].

Ghilotina lucidității cade abia în 1888, când, în „Ecce homo“ îşi revocă ipostaza tinereții – prea – încrezătoare: „Luată în mână cu oarecare neutralitate, <<Naşterea tragediei>> arată foarte inactuală: nici nu s-ar visa că ea a fost începută sub bubuitul tunurilor de la bătălia de la Wörth“[5].

Până atunci însă, ceea ce bubuie şi străluceşte este puritatea Începutului.

1. PROFESORATUL ŞI NAŞTEREA FILOSOFULUI

MOTTO: „*În ce priveşte cocoaşa obligatorie a profesorilor, nu simt încă nimic*.“ (*scrisoare către Gersdorf, aprilie, 1869, Naumburg*)

Pe la începutul anului 1869, pentru proaspătul fost student în filologie clasică, la Leipzig, se maturizează condițiile **stării de aruncare** în ipostaza ei socială. Într-adevăr, la finele anului 1868, se întâmplă ca un profesor de filologie clasică grecească, de la Universitatea din Basel, să demisioneze. Friedrich Nietzsche este recomandat de mulți filologi, dar mai cu seamă de profesorul Rietschl.

În februarie, 1869, este invitat ca profesor extraordinar, încă fără doctorat, la Universitatea din Basel. Aşa se face că încă din februarie 1869, „de ziua lui Schopenhauer“, Nietzsche îi comunică bunului său prieten, Rohde – despre care „Papa Ritschl“ spusese admirativ că este un

„academicus” – proiectele de cursuri pentru semestrul de vară: „în particular, o istorie a liricii greceşti cu interpretarea unor probe alese; în public metodologia şi studiul izvoarelor în istoria literaturii greceşti. Apoi am de ținut întreg cursul de greacă în ultima clasă a liceului de acolo, iar seminarul filologic îşi va pretinde şi el obolul de timp şi efort“ (*scrisoare către Erwin Rohde, Leipzig, 22 şi 28 febr. 1869*)[6].

Viitoarea profesie o pune sub semnul filistinismului, spre deosebire de cunoscuții săi care „se lasă orbiți de titlul de profesor şi îşi imaginează că aş fi cel mai fericit om de sub soare“[7].

Cu o zi înainte de a porni spre Basel, la 11 aprilie 1869, îi scria lui Gersdorff, din Naumburg, pe un ton mâhnit, reținut, amar: „mâine dimineață pornesc spre lumea mare, spre o profesiune nouă şi neobişnuită” în care domneşte „severa zeiță a datoriei zilnice“ şi prin care poate el însuşi să devină un „om din turmă“, fapt pentru care, în preajma **aruncării sociale**, se încurajează autoironic: „Cunoşti emoționantul cântec studențesc «Pornesc în lume flăcău încărunțit» Da! Da! trebuie eu însumi să fiu acum un filistin”[8].

Cu un an înainte, fiind încă soldat („un tunar care, în cămăruța lui din cazarmă, mediteză cam des la probleme în legătură cu Democrit“)[9], intenționa să se mute la Paris, unde să se dedice filosofiei şi artelor, singurele discipline creative, spre deosebire de filologie care devenise un „avorton“. În martie 1869, înainte de plecarea la Basel, Universitatea din Basel îi acordase doctoratul pe baza studiilor filologice girate până atunci de „Papa Ritschl“, între care se remarcă „De fontibus Diogenis Laertii“ („Sursele de inspirație ale lui Diogene Laerțiu“).

În sfârşit, la **28 mai 1869**, va ține discursul inaugural ca profesor extraordinar al Universității din Basel, cu eseul **„Homer şi filologia clasică“.**

În Basel reia legătura cu „încarnarea“ geniului (schopenhauerian), Wagner, care locuia la Tribschen, lângă Lucerne, aproape de oraşul Basel. Născut în 1813 – în acelaşi an cu tatăl filosofului, Karl: o altă coincidență mistică din cronologia nietzscheeană – Richard Wagner locuia cu Cosima, fiica lui Franz Liszt, cu 24 de ani mai mică decât „maestrul“. Cosima îl părăsise pe dirijorul Hans von Bülow, cu care Wagner colaborase intens. În 25 august 1870, cei doi l-au invitat pe Nietzsche să le fie martor la căsătoria lor, dar tânărul profesor nu i-a putut onora.

După prima vizită la Tribschen – la 17 mai 1869 – Nietzsche îi scrie lui Wagner la 22 mai, de ziua lui Wagner, mărturisindu-i admirația şi recunoştința pentru cele mai bune şi elevate momente ale vieții“ sale, cele legate de vizitele la Tribschen, de atunci încolo foarte frecvente. În martie 1870, devine profesor titular al Universității. Un nou prieten este, încă din 1869, profesorul Jacob Burckhardt, cu care Nietzsche face „plimbări confidențiale“, şi care – lucru major – „îl numeşte pe Schopenhauer «filosoful nostru»”[10]. Şi tot la capitolul prietenii, de această dată una extrem de fidelă, aceea a lui Franz Overbeck, teolog, care în aprilie 1870 ajunge în Basel, unde ocupă un post de profesor de teologie. Mai în vârstă cu şapte ani decât Nietzsche, spirit devotat, un adevărat înger păzitor, Overbeck se mută în aceeaşi casă cu filosoful, sub camera lui, la etajul I.

Dincolo de climatul creativ de la Tribschen, pe care-l valorifică din plin (dar în care, de multe ori, joacă un rol de „umil slujitor” folosit de Cosima în diverse ipostaze casnice-administrative), tânărul profesor îşi ia în serios profesia, dorind, cum promisese lui Gersdorff înaintea plecării la Basel, în 1869, să facă „să pătrundă în ştiința mea un sânge proaspăt şi să transfer asupra ascultătorilor mei acea seriozitate schopenhauerianā...“[11]. Astfel că, în vara lui 1870, de pildă, ținea cursuri despre: Sofocle, Hesiod, Cicero, Eschil, Euripide, metrică şi ritmică greacă.

Dar, în cadrul strâmt al prototipului Profesorului cel expus exclusiv Datoriei zilnice şi Monotoniei se naşte ceea ce în mod necesar, dar natural, trebuia să apară: Filosoful. Încântat de noua metamorfoză, anunțată de multă vreme prin preocupările filologico-filosofice din studenție, prin atracția exercitată de opera schopenhauerianã, noul Filosof îşi contemplă recenta apariție – în – lumea – filosofiei: „Ce senzație să poți vedea că propriul tău univers se rotunjeşte şi se împlineşte ca o minge frumoasă!“[12]. Originarul său **fatum** îl protejează misterios, ca pe un ales al unei nobile tradiții: „Dar cel mai puternic resimt creşterea acestui univers propriu atunci când, nu cu răceală, dar cu linişte, examinez aşa-numita istorie universală a ultimelor zece luni“[13]. Din această postură ce se arată inexpugnabilă, a unui **observator** calm, senin şi convins de propria şansă cosmică, nici măcar istorică, Profesoratul dogmei apăsătoare îşi pierde total din agresivitate, iar „cocoaşa“-i, posibilă cândva şi menită să-l anonimeze în „turmă“, dispare ca prin farmec, până şi ca idee: „Această situație îmi permite să privesc postul universitar în totalitatea lui ca ceva de ordin secundar, adesea chiar neplăcut (...) deoarece consider şi profesoratul acesta doar ca un lucru provizoriu“[14].

În această stare propice inspirației, Filosoful îşi pregăteşte debutul printr-o serie de prelegeri şi dizertații care, toate, vestesc o nouă **stare de aruncare** în spațiul filosofic: în ianuarie 1870, citeşte la muzeul Basel „Drama muzicală greacă“, iar în februarie, „Socrate şi tragedia“ (Wagner îl îndeamnă să aprofundeze tema); în vara lui 1870 compune eseul „Concepția dionisiacă despre lume“ („în care Antichitatea greacă este privită de pe o poziție de care, mulțumită filosofilor noştri, ne putem acum apropia mai mult“ – notează Nietzsche într-o scrisoare către Gersdorff, în noiembrie 1870); o altă dizertație a aceluiaşi an este „Naşterea gândirii tragice“, un fel de prelucrare a manuscrisului său precedent, pe care i-o face cadou în decembrie Cosimei Wagner. Din august 1870 participă episodic la războiul

germano-francez ca infirmier voluntar; îmbolnăvindu-se de dizenterie se reîntoarce în noiembrie la Basel. Mai punctăm o dată, laolaltă cu Gilles Deleuze în „Nietzsche“, că: „Se leapădă, cu această ocazie, de ultimele «poveri»: un anumit naționalism, o oarecare simpatie pentru Bismarck şi Prusia. Nu mai poate să suporte identificarea culturii cu statul...“[15].

La 18 ianuarie 1871, Germania devine imperiu, Wilhelm I devine împăratul celui de-al doilea Reich german. În 28 ianuarie Parisul se predă, după un lung asediu german. Însă dincolo de zgomotele războinice, tema viitorului debut filosofic se dezvoltă, este abordată din mai multe perspective, devine imperioasă. Astfel că la 17 iunie 1871, Nietzsche tipăreşte în regie proprie „Socrate şi tragedia greacă“, în 30 de copii. Eseul este foarte bine primit, Romundt scriindu-i că studiul a creat „senzație“ şi că doreşte o dezvoltare a conceptelor de **apollinic** şi **dionisiac.** Acest studiu, cum ne încredințează editorul – standard al operei nietzscheene, Mazzino Montinari, în volumul 1 al ediției critice, printr-o **Notă preliminară,**: „corespunde cuvânt cu cuvânt capitolelor 8-15 din «Naşterea tragediei»”[16].

Toate aceste prelegeri, studii, eseuri pregătitoare, în care se regăseşte tema debutului, dar se regăsesc şi detalii ale construcției şi analizei acesteia, „sunt însă studii pe care le-am avut în vedere în primul rând pentru mine. Nu doresc nimic mai mult decât să-mi fie lăsat timpul necesar pentru a mă maturiza ca lumea şi apoi să pot produce ceva din plin“[17] – cum îi scrie lui Gersdorff, în noiembrie 1870.

Deja în martie 1871 terminase „Naşterea tragediei“, cu care voia să se legitimeze filosofic prin această „mică scriere“ căreia însă-i mai erau necesare „câteva trăsături de penel“[18]. De asemenea, în aprilie citeşte din manuscrisul „Naşterii tragediei“ la Tribschen, fiind bine primit de Wagner şi Cosima, care-i recunosc talentul, ca şi rezervarea lui nenaturală ca şi cum –

notase Cosima în jurnalul ei – tânărul talent ar fi căutat, prin această distanță, să se autoprotejeze de personalitatea copleşitoare a lui Wagner.

Ieşirea în „lumea filosofică“ bate la uşă. Luna octombrie a anului 1871 este una foarte bogată în emoții şi speranțe. Pe la jumătatea lunii se întâlneşte cu editorul Fritzsch, căruia-i oferă manuscrisul „Naşterii tragediei“. Încrezător, plin de o uriaşă speranță, Nietzsche aşteaptă răspunsul editorului ce trimisese manuscrisul „unui specialist“ în vederea redactării unui referat la care „s-a moşmondit până la 16 noiembrie“[19]. Între timp, îşi sărbătoreşte ziua – 15 octombrie – împreună cu Rohde şi Gersdorff, croind planuri...

Pe 21 octombrie este vizitat de tânărul Ulrich von Wilamowitz – Mölendorff, căruia, pentru moment, trebuie să-i reținem numele. În sfârşit, vine şi vestea cea mare, relatată în scrisoarea către Gersdorff din 18 noiembrie 1871: „În aceeaşi zi, (16 noiembrie – N.S.) drăguțul de Fritz îmi scrie să «nu mă roadă şi să nu mă chinuie supărarea“, ba chiar îmi promite că va fi gata până la Crăciun“. Entuziasmul îl înaripează, parcă proiectându-l într-un viitor deja amanetat de succes. Drept urmare, „idealul nietzschean“ specific „cămilei“ se manifestă plenar: „Am sărbătorit botezul demonilor la Jacob Burckhardt, în camera lui, el s-a alăturat actului meu de consacrare şi am aruncat amândoi în stradă două pahare imense pline cu vin de Rhône. Cu secole în urmă, am fi fost suspectați de vrăjitorie. Când am ajuns acasă, la 11½ noaptea, cam demonic, l-am găsit – spre mirarea mea – pe amicul Deussen, cu care m-am mai învârtit pe stradă până pe la ora 2[20] “.

De aici încolo urmează o adevărată aventură a pregătirii pentru tipar a capodoperei sale. Dar cel mai surprinzător lucru este caracterul pragmatic pe care-l arată autorul Nietzsche, miza pe detalii tipografice, pe desene, pe copertă: tiparul este mărunt, graficianul de viniete va avea şi el o „bucățică de nemurire“...

Cartea nu iese însă de Crăciun, pe care Nietzsche, desigur, îl petrece singur, ocazie cu care face corecturi la lucrare şi, de asemenea, lucrează şi meditează asupra unor conferințe (şase) despre viitorul instituțiilor de învățământ.

„Naşterea tragediei“ apare tipărită în 2 ianuarie 1872, în 800 exemplare, cu un preț de 3 mărci (în 1998, **ediția princeps** a fost vândută cu 2500 $). Onorariul autorului a fost de 300 de mărci. În cercul de prieteni, primirea cărții este mai mult decât favorabilă, poate cu excepția lui Ritschl, mai rezervat.

Ceea ce este uluitor la viitorul ermit este modul în care-şi face intrarea în scenă: ca un adevărat strateg publicitar, sondând psihologia cumpărătorului, inerția lui. Într-o scrisoare din februarie, 1872, către Erwin Rohde, Nietzsche temperează tactica prietenească a lui Rohde de a fi făcut un anunț despre apariția cărții. „Tactica unui anunț merită reflecție“, avertizează prudent filosoful specialist în publicitate. Mai întâi, crede el, apariția trebuie să dobândească o anumită „notorietate“, adică dispute, opinii. Mai mult: un mic scandal! „«Notorietatea» dorită ar putea fi atinsă eventual şi prin judecăți scandaloase şi insulte“[21]. Dar acest **scandal** trebuie produs de alții, nu de cei apropiați autorului. În consecință, îşi impune planul „managerul publicitar“, „îți recomand să nu scrii **nimic** pentru mine“[22].

Nietztsche mizează, aşadar pe forța naturală a cărții de a **surprinde,** prin noutate absolută, fără publicitate, psihologia comodă a cititorului german. Iar „micul scandal“ apare la sfârşitul lui mai, colegul Wilamovitz, ce-l vizitase cu câteva luni în urmă, îl atacă prin pamfletul „Filologia viitorului“. De asemenea, Universitatea îl izolează, printre colegi el apare ca discreditat, nu are studenți, nu are ore de predare, „Un profesor de filologie din Bonn, pe care-l stimez foarte mult, pur şi simplu i-a blagoslovit pe

studenții săi cu afirmația că volumul meu este «o pură inepție»“ se plânge Nietzsche lui Wagner, în noiembrie, 1872[23].

În fața atacului pamfletar, este apărat de Wagner şi de Rohde. Copleşit de admirație şi de fidelitatea prieteniei celor doi, îi scrie lui Wagner, în noiembrie 1872, consacrând o „trinitate“ a prieteniei: „Câte a fost nevoit să sufere bietul prieten, pentru a se fi hărțuit cu un asemenea «hamal». A suportat totul, fiindcă, privindu-vă, iubite maestre, a prins viață şi putere. Suntem amândoi atât de fericiți acum că avem **un** model“[24]. Această stare călduță, dependentă, plină de afecțiune, durează până în jurul anului 1875, când compune şi un **Imn al prieteniei**, a cărei formă este următoarea:

„Preludiul prietenilor la templul prieteniei

Imnul – strofa întâi

Interludiu – ca o amintire melancolico-fericită

Imnul – strofa a doua

Interludiu – ca profeție asupra viitorului

O privire spre vaste depărtări.

În încheiere: cântecul prietenilor, strofa a treia şi finalul“[25].

Totuşi, răspunsul real al Filosofului – abia – născut este **izolarea**, singurătatea, sejururi alternative către un climat cald (Italia – sudicul) şi altul rece, cu altitudine muntoasă (Elveția – nordicul): „M-am retras aici, la granița dintre Elveția şi Italia, şi sunt foarte mulțumit, foarte fericit (după cum observ) de alegerea făcută, în toate, până la cerneală şi peniță! Admirabilă şi prețioasă singurătate, cu cele mai minunate străzi, pe care pot umbla ore în şir, cufundat în gânduri, fără a cădea în vreo prăpastie(...) Oamenii ajung aici numai cu poştalionul(...). Sunt umbrele platonice din fața peşterii mele“[26].

Filosoful fusese pe deplin **aruncat în lume**, dar lumea alesese să-l arunce din ea.

2. MAESTRUL ŞI MASCA

Motto: *„Cel mai bun lucru pentru tine îți este total inaccesibil: să nu te fi născut, să nu fii, să nu fii nimic“ (Naşterea tragediei“).*
„Tuturor lucrurilor profunde le e dragă masca“ (*„Dincolo de bine şi de rău*“)

Fără îndoială, „Naşterea tragediei“ este dominată de spiritul filosofic schopenhauerian, ca şi de imaginea copleşitoare a lui Richard Wagner în care tânărul filosof vedea propriul ideal, „Jupiterul meu!“. Fără a fi de acord cu teza lui Lou Salomé din „Friedrich Nietzsche“, apărută în 1896!, conform căreia ea explică opera nietzscheană prin biografia autorului, credem, odată cu meteorica iubită a lui Nietzsche, că opera lui de debut filosofic are ceva curat, sănătos, ingenuu – însuşiri pe care şi le va pierde în operele ulterioare. Faptul se explică, într-adevăr, prin ataşamentul înflăcărat pentru tematică şi ideile schopenhaueriene, ca şi pentru personalitatea compozitorului. De aceea, se poate spune că „Naşterea tragediei“ este şi o mărturisire de iubire. Iubirea netzscheeană se înscrie, însă, într-o succesiune de infidelități, un salt din perspectivă în perspectivă, într-o continuă luptă împotriva convingerilor, definitivului. Înțelegându-şi natura – e drept, în 1882! – şi dându-i gir lui Lou Salomé („Frederic Nietzsche“, Ed. Bernard Grasset, Paris), Nietzsche se caracteriza cu multă aplicație: „Eu semăn cu o fortăreață veche, bătută de intemperii, posedând multe pivnițe şi subsoluri ascunse; nu am coborât încă în subsolurile mele cele mai obscure. Nu formează ele structura întregului? Nu ar trebui să putem să ne ridicăm din profunzimile noastre ultime, pentru a apărea pe orice punct al suprafeței terestre? Şi fiecare din aceaste culoare întunecoase nu ar trebui să ne readucă mereu la noi înşine?“.

Fiecare din unghiuri, „culoare întunecoase“, „pivnițe“, „subsoluri“ reprezintă tot atâtea măşti ale unei forțe mereu vitale aflată în mişcare, în evoluție şi continuă evaluare de sine.

Interpretarea biografistă a lui Lou este reducționistă şi face din Nietzsche un filosof „naiv“, filosofia sa nefiind, astfel, decât o confesiune a eului biografic, empiric. Or, încă o dată, viața lui Nietzsche este una simbolică (mai ales după desprinderea de Wagner) şi nu strict privată. Avem de-a face cu un eu simbolic absolut independent, fără alteritate (căci nu este inserat social), el fiind pură idealitate, adică operă. Sau, cum demonstrează Eugen Fink („La philosophie de Nietzsche“, Les Editions de Minuit, 1965), Nietzsche, departe de a fi un „naiv“, este un stilist, un rafinat ce caută efectul prin stil. Viața lui Nietzsche este mai secretă decât opera sa, sau, mai exact spus, ştim despre viața lui atâta cât ne dă voie opera sa, căreia i se subsumează şi prin care se decodifică, asemeni textului pierdut în interpretări („Din toți cei care se ascund, sunt cel mai ascuns“).

Revenind la „Naşterea tragediei“ şi la spiritul ei dependent de dualitatea Schopenhauer – Wagner, putem spune, în umbra lui Gilles Deleuze („Nietzsche şi filosofia, Editura Ideea Europeană, 2005), că avem aici: prima mască a filosofului. La fel ca orice forță (producătoare de sensuri prin înstăpânire) ,şi filosoful nu poate să apară şi să crească decât luând forma celui ce domina înaintea sa. Acest împrumut este pasager, el este un **moment** în succesiunea de măşti ce va să vină, însă atunci când **este**, când se manifestă, el presupune credință. De aceea, odată interpretată (evaluată), odată de-mascată, masca străpunsă rămâne ca *urmă*, ca *nostalgie*, aglutinându-se cu celelalte, într-o bucurie plurală: „Spiritul este cel care ne salvează de a fi în întregime consumați şi reduşi la cărbune... Eliberați de foc, noi avansăm atunci, împinşi de spirit, din opinie în opinie trădând în mod nobil toate lucrurile...“ („Omenesc, prea omenesc“).

Natura acestei măşti prime este descifrată din chiar primele pasaje, când sunt supuse analizei cele două instincte artistice ale grecilor: Dionysos şi Apollo. Sunt alte nume date celor doi piloni ai filosofiei schopenhaueriene: **voința** şi **reprezentarea,** şi aceştia derivați într-un mod strict personal din vai!, originarele kantiene: **noumenul** şi **fenomenul.**

Dionysos este zeul nopții, al beției, al țâşnirii în contopirea universalului prin ruperea vălului Mayei, prin sfâşierea iluziei întreținute de *principium individuations* indus de Apollo. Dionysos este zeul muzicii, al iraționalului originar. În opoziție, Apollo este zeul luminii, al visului întreținut de *principium individuations*, al lumii imaginilor şi formelor armonioase. Reprezentarea lui estetică este arta plastică.

Întreaga existență are drept fundament „suportul dionisiac“ care creează bucuria contopirii cu totul existenței, regenerând continuu energiile învingătoare. Celălalt instinct estetic, apollinic, este transfigurat, picurat ca un balsam peste rana existenței deschisă cu inocență de Dionysos: „Apollo divinizează principiul individuației, construieşte aparența aparenței, frumoasa aparență, visul sau imaginea plastică, eliberându-se astfel de suferință: «Apollo învinge suferința individului prin scânteietoarea ridicare în slăvi a fenomenului», el **înlătură** durerea. Dionysos, din contră, se întoarce în unitatea primară, distruge individul, îl atrage în marele naufragiu şi îl absoarbe în ființa originară“[27].

Modelul schopenhauerian este evident, tânărul Filosof fiind o copie aproximativă a viziunii antecesorului său căruia-i poartă masca aurită cu un entuziasm febril şi din care citează cu vervă şi nesaț: „Aşa după cum pe marea spumegând de mânie, care, nemărginită în toate zările înalță şi prăbuşeşte munții de valuri urlând, un luntraş stă într-o luntre încrezător în şubredă bărcuță; tot aşa, în mijlocul unei lumi de chinuri, fiecare om în parte stă liniştit, rezemându-se şi încrezându-se în *principium individuationis*“[28].

Aşadar, dionisiacul este „biruit de acea forță apolinică transfiguratoare", ceea ce trimite la soluția schopenhauerianã a alinării suferinței (indusă în lumea voinței, echivalentă cu principiul dionisiac nietzschean) printr-o intensificare a lumii reprezentată ca artă. Efectul acestei viziuni de tinerețe este că existența apare ca vinovată şi, ca urmare, trecută prin filtrul scopenhauerian, trebuie să plătească. Existența este vinovată deoarece suferă, însă, întrucât suferă, ea este răscumpărată. În interpretarea lui Deleuze, Schopenhauer este un Anaximandru modern. La Anaximandru, ființele îşi plătesc unele altora suferința, derivă toate, degradate, dintr-o ființă originară „Ápeiron".

Însă grecii, prin Nietzsche, au o interpretare diferită de cea creştină a „existenței vinovate şi căzute". Ei fac din existență ceva criminal (şi deci vinovat, prin crima titanică a lui Prometeu), dar nu ceva **responsabil**. Într-adevăr, existența este vinovată, există greşeală, însă zeii iau asupra lor responsabilitatea greşelii. Aici se află, după Deleuze, diferența dintre interpretarea grecească a crimei şi cea creştină a păcatului. Aşadar, influența lui Schopenhauer constă în „rezolvarea suferinței în sânul universalului", Dionysos cel din „Naşterea tragediei" continuând „încă, să mai soluționeze durerea; bucuria pe care el o simțea continuă să fie o bucurie a faptului de a o fi soluționat"[29].

Din acest motiv apar mari rezerve, în „Ecce homo", referitoare la debutul său filosofic. Totuşi, unul din meritele pe care le reține este, „înțelegerea fenomenului **dionisiac** la greci" prin care „este atinsă granița extremă a **Afirmației**"[30].

Cu adevărat, ca o constantă a gândirii nietzscheene de acum încolo, apolinicul este „biruit" de dionisiac, este contopit în acesta, deoarece fondul vieții este tragism şi instinct dionisiac.

Urma primei măşti se va încrusta, biruitoare, în Chip, dar sub o formă pulverizantă, nesubstanțială, ca rememorare nostalgică şi secretă a unor vremuri de aur, pline de ființă.

3. TRAGICUL ORIGINAR

Motto: ***„Afirmarea vieții chiar şi în problemele ei cele mai străine şi mai dure...”***

(Amurgul idolilor)

Cum arăta Eugen Fink („La philosophié de Nietzsche”, Les editions de Minuit, 1965) adevarata temă a „Naşterii tragediei” este *determinarea naturii tragicului*: „În fenomenul tragicului, el zăreşte adevărata natură a realității” dezvăluie Fink, numind cartea drept o „metafizică de artist”. Şi aceasta deoarece „Naşterea tragediei” are numai o aparentă temă estetică. Nietzsche însuşi, în primă fază a cărții, îndeamnă cititorul către problematica estetică apreciind drept un castig pentru „știința esteticii” şi pentru înțelegerea evoluției artei „dualitatea apolinicului şi dionisiacului”. Apollo şi Dionysos ne sunt prezentați drept categorii estetice ale lumii artistice greceşti, antice, regăsite şi redeşteptate – credea atunci filosoful – în opera wagneriană. Sub acest aspect, foarte vizibil, debutul filosofic a lui Nietzsche *apare* ca debut filologic. Nu întâmplător, ba chiar cu totul logic şi necesar, filologi canonici ai vremii au respins cu vehemență structura de idei nietzscheană, acuzându-l pe tânărul profesor de „erori ştiințifice”, de lipsă de competență filologică aşa cum se prezintă aceasta la adevărații cercetători. Ulrich von Willamowitz – Moellendorf, tânărul filolog ce-l vizitase cu puțin timp în urmă, este cel mai radical contestatar în celebrul său articol: „Filologia viitorului”, în care-i reproşează „geniul său inventiv, insolanța sa, ignoranța sa şi lipsa de iubire a adevărului”.[31] Dar, cum inspirat remarcă

Fink, la mijloc este o *neînțelegere* care face ca discursul filologilor „serioşi" să fie paralel cu noua viziune ce se arată în haine filologice. În realitate, viziunea nietzscheană nu este una estetică, ci una filosofică, iar Apollo şi Dionysos nu sunt categorii estetice, ci modalități de înțelegere a ființei în accepția sa antic-grecească, frumosul fiind aici un mod de a fi al ființei. Nietzsche nu mai foloseşte aşa-zise principii estetice, însă rezultatul este o „metafizică de artist" (Nietzsche) care formulează o nouă concepție filosofică asupra lumii. Prin artă se descifrează lumea, arta devenind un „organ al filosofiei"[32]. Miezul acestei concepții este ideea de *tragic* ce se află în „inima lumii", viața fiind tragică prin natura ei, iar tragismul nefiind altceva decât o acceptare entuziastă a vieții, aşa cum este ea: finită, în continuu declin. Tocmai în acest punct – interpretează Fink – se eliberează Nietzsche de Schopenhauer: într-o lume tragică nu poate fi mântuire, deoarece în finitudine nu se manifestă decât legea inexorabilă a declinului, şi totuşi în acest mare curent al vieții, se acceptă entuziast şi terifiant, totodată, moartea şi declinul, pentru că în țesătura intimă a vieții toate formulele finite sunt temporare, etern fiind doar faptul plin de patos tragic ca „totul este unu", iar viața şi moartea sunt fețe ale aceluiaşi lucru întunecat şi misterios.

Tragedia este, după Deleuze, reconcilierea dintre Dionysos şi Apollo, o reconciliere dominată de Dionysos („Dionysos este ca un fond pe care Apollo brodează aparența frumoasă"[33]). Esența tragicului este în *afirmație* şi în *bucuria* acceptării Multiplului: „Bucuria este una dintre trăsăturile cele mai marcante ale personalității sale [a lui Dionysos – nota mea, N.S.], şi care contribuie la a-i transmite acest dinamism la care neîncetat trebuie să revenim pentru a putea înțelege puterea de expansiune a cultului său"[34].

Specific *tragicului* din „Naşterea tragediei" este că Apollo şi Dionysos nu se opun iremediabil (ca în dialectica socratică), precum termenii unei contradicții, ci aceste două principii ontologice deghizate în

elemente de teoria artei sunt două moduri antitetice”[35] de a soluționa contradicția printr-o unitate de afirmație.

Totuşi, în absența ideii eternei reîntoarceri, prin care afirmația tragicului se va susține, mai târziu, dincolo de orice soluționare, în „Naşterea tragediei” există încă o astfel de *soluționare*: „bucuria pe care el [Dionysos – nota mea N.S.] o simțea, continua să fie o bucurie a faptului de a o fi soluționat, ca şi a faptului de a o fi condus în unitatea primară”[36].

De altfel, în legătură cu această „unitate frățească” dintre Dionysos şi Apollo, Friedrich Nietzsche este categoric (deşi în această fermitate se află, iaraşi, ideea *soluționării* contradicției originare, aşa cum bucuria creştină nu va fi decât aceea a soluționării durerii ca durere interiorizată şi „oferită lui Dumnezeu”[37]): „Dionysos vorbeşte limba lui Apollo, Apollo însă sfârşeşte prin a vorbi limba lui Dionysos (...) *Mitul tragic* nu poate fi înțeles decât ca o ilustrare a înțelepciunii dionisiace cu mijloace artistice apollinice (...)...neobişnuitul său instinct dionisiac devorează apoi întreaga lume fenomenală, pentru a lăsa să se bănuiască în urma ei şi prin nimicirea ei o supremă bucurie artistică primitivă în sânul henului primordial”[38].

Aşadar, Dionysos, ca fundal al aparenței, este, totuşi, singurul *personaj* tragic, afirmativ, inocent şi voios: „Dionysos, eroul propriu-zis al scenei şi punctul central al viziunii, conform acestei cunoaşteri şi conform tradiției, nu este, la început, în cea mai veche perioadă a tragediei, cu adevărat prezent, ci doar sugerat ca atare: adică, la origine, tragedia este doar <<cor>>, iar nu <<dramă>>”[39]. La origine, tragedia greacă este *cor dionisiac*, identificat de A. W. Schlegel cu „spectatorul ideal”. Corul – ca esențializare a spectatorilor concreți constituie o totalitate – este în viziunea lui Nietzsche „simbolul întregii mase excitate dionisiac” şi care „îl vede în viziunea sa pe stăpânul şi maestrul sau Dionysos şi, de aceea, este veşnic corul servil: el observă cum acesta, zeul, suferă şi se glorifică şi, din această

cauză, el însuși nu acționează. În această postură de slujitor absolut al zeului, el este totuşi expresia supremă, şi anume cea dionisiacă a naturii..."[40].

Evoluția corului de esență dionisiacă va sta sub semnul acțiunii alinatorului Apollo care va modifica esența tragicului instituit artistic prin Eschil.

4. *SOCRATE, PRIMA MOARTE A TRAGEDIEI*

Motto:***„Socrate a fost o neînțelegere"***

(*Amurgul idolilor*)

Într-adevăr, asimilându-l pe Deleuze, Apollo, privit exclusiv ca opus şi nu complementar lui Dionysos, este poarta de acces către *prima moarte a tragediei*: SOCRATE. Celelalte două morți vor apărea în timp, în devenire: creştinism şi dialectica modernă, de unde rezultă natura de basm a tragediei: ea are, evident, trei vieți...

Dar cum face trecerea, Friedrich Nietzsche, de la Apollo la Socrate? Partea apollinica a tragediei greceşti, ne încredințează el, este frumoasă şi transparentă, iar acest mod de a se arăta al lumii este o reflectare a elinului. Apollinicul este strâns legat de ideea maştii, el însuşi nefiind decât masca profunzimii şi a hăului dianosiac. Este o viziune luminoasă, țesută peste durerea eternă a lumii, „un fel de pete lucitoare pentru întremarea privirii vătămate de groaznică noapte"[41] În existența greacă, această pată lucitoare devine, cu timpul, marca grecității sub numele de „seninătate greacă". Dar Apollo nu este opozantul adevărat al lui Dionysos. El doar dezvoltă tragicul – voioşie şi creație – în dramă: „obiectivarea lui Dionysos sub o formă şi într-o lume apolliniene"[42].

Aşadar, adevărata opoziție nu este aceea dintre Dionysos şi Apollo, ci aceea dintre Dionysos şi Socrate. (Şi pentru a fi consecvenți în spiritul

nietzschean al succesiunii de măşti şi metamorfoze, conform „testamentului” „Ecce homo” (1888) adevărata antiteza este: Dionysos – Crucificatul).

Socrate este omul teoretic şi senin, „provăduitorul unei forme absolut noi a <<seninătății greceşti>> şi a fericirii de a trăii...”[43], opus omului tragic şi primul vestitor al decadenței. Cel care l-a anunțat, însă, în plan artistic pe Socrate, a fost Euripide care a condus grecitatea de la iraționalitatea mitului tragic la raționalitatea senină: „Ce voiai tu, nelegiuitule Euripide, când ai căutat să-l mai sileşti odată pe acest muribund [mitul tragic – N.S.] să robotească la tine? El a murit în mâinile tale vânjoase...”[44].

Euripide este „poetul socratismului estetic”, a cărui esența este următoarea: „<<Totul trebuie să fie pe înțeles ca să fie frumos>>; ca enunt paralel pentru socraticul <<numai ştiutorul este virtuos>>”[45].

Socrate ucide instinctul artistic, unicul creator şi manifestare a libertații artistice. Asumând totul în conştiință, Socrate este un dialectician care leagă tragicul de negativ, de contradicția dintre suferință şi viață. Din el, ca prototip, devenirea va fi reactivă, multă vreme, impunând în prim-plan concepția decadentă şi nihilistă a sclavului, cel care, după Deleuze, „nu concepe puterea decât ca obiect al unei recunoasteri(...), ca miză a unei competiții, şi care deci o face să depindă, la capătul unei lupte, de o simplă atribuire a unor valori prestabilite”[46] Acest nou tip de elin, aduce cu sine o decădere generală, sub masca unei seninătăți aparente. Este, se revoltă Nietzsche „o fugă feminină din fața gravității şi ororii”: „Clipa, anecdota, frivolitatea, capriciul sunt zeitățile sale supreme, starea a cincea, aceea a sclavului, ajunge acum, cel puțin în ceea ce priveşte moralitatea, să predomine: iar dacă acum se mai poate vorbi în general de <<seninătatea greacă>>, ea este seninătatea sclavului care nu ştie să-şi asume nimic dificil...”[47].

Cu Socrate din „Naşterea tragediei” ne aflăm în plin *nihilism negativ*. În „Nietzsche şi filosofia”, Gilles Deleuze discerne între trei tipuri de nihilism: cel *negativ*, care promovează valoarea de neant a vieții; cel *reactiv* care demolează aşa-zisele valori superioare; şi cel *pozitiv*, al sfârşitului şi oboselii civilizației.

„Naşterea tragediei” întruchipează în totalitate nihilismul negativ, deoarece ea înalță ficțiunea unor valori superioare vieții şi care conferă vieții valoarea de neant; este o negare a vieții prin afirmarea ficțiunii de tip apollinic – schopenhauerian; în acest fel, viața devine o „simplă aparența”, devine *irealã*... Întruchiparea animalică a nihilismului negativ este, pe de o parte, *camila* care cără iluziile ficțiunii ca şi dependențele față de acestea (în etapa noastră, Schopenhauer, Wagner, încrederea în renaşterea mitului tragic german), iar pe de altă parte este *măgarul* care spune I-A (DA în germană) în mod mecanic, pentru că niciodata nu ştie să spună NU, pentru că nu are discernământ: „Eu țin la mare cinste limbile şi stomacurile îndărătnice şi mofturoase, deprinse a spune „eu” şi „da” şi „nu”. Dar să-nfuleci şi să mistui totul – iată un năravadevărat porcesc! Să spui întruna iha [IA – pronunțat în germană, N.S.] – aceasta a-nvățat-o doar asinul şi cel de acelaşi duh cu el!”[48].

Din perspectiva lui Gianni Vattimo, în „Subiectul şi masca” – preluând tema „măştii” de la Ernst Bertram – *decadența* instaurată de Socrate este *absența unei unități stilistice*, unitate existentă în antichitatea homerică între esență-manifestare, interior-exterior, ființă-aparență. Dezechilibrul între aceste contrarii inițiat de Apollo, apoi desăvârşit de Euripide şi Socrate, este *mascat* în scopul suportării existenței într-o lume a aparenței. De altfel, în *Prefața* scrisă de Nietzsche în 1886 la „Naşterea tragediei” revine asupra sensului afirmației celebre din cartea de debut, aceea că *numai ca fenomen estetic existența lumii este justificată*. Nietzsche

precizează că sensul acestei afirmații este acela că existența este, în natura ei, iluzie, perspectivă, aparență. Astfel spus – şi aici îl recunoaştem pe Nietzsche dintodeauna – viața este un „flux care devoră continuu formele", este o „putere care făureşte altele noi"[49].

Forța reactivă a lui Socrate este atât de puternică, îndeosebi prin urmările ei, prin rolul ei de sursă reactivă primară, întrucât masca apollinică se *rigidizează*, capătă o singură expresie – regasită în lumea istorică ulterioară epocii tragice – încât masca, acum, este MASCA REA, opusă fluidității, mobilității, creației. „Masca rea" dezvăluie existența însăşi în calitatea sa de aparență împietrită pe chip. Ne aflăm, cu „Naşterea tragediei", în plin *nihilism negativ*, prizonieri ai iluziei. Succesiunea de măşti va veni abia cu ciclul „Omenesc, prea omenesc" – semnul trezirii eului nietzschean – expresie a dezvăluirii diverselor fațete ale chipului fluidizat. Socrate însă cel din „Naşterea tragediei", maschează în formă absolută, prin constiința critică, prin raționalitate, orice formă originară de manifestare a tragicului, a libertății jocului, a ingenuității: „În timp ce totuşi, la toți oamenii productivi, instinctul este tocmai forma creator-afirmativă, iar conştiința se manifestă critic şi deconsiliant, la Socrate, instinctul se transformă în critic, iar conştiința în creator – o adevărată monstruozitate *per defectum*!"[50]

În sinteză, ca o structurare a ideilor „Naşterii tragediei", vom prelua tezele acestui debut inspirat şi dependent – totodată – prezentate de Gilles Deleuze în „Nietzsche şi filosofia" şi pe care „filosoful-dinamită" le va transforma în traseul evoluției lui sau le va abandona:

„a. Dionysos interpretat din perspectiva contradicției şi a rezolvării ei va fi înlocuit cu un Dionysos afirmativ şi multiplu;

b. antiteza Dionysos-Apollo se va estompa în beneficiul complementarității Dionysos-Ariadna;

c. opoziția Dionysos-Socrate va fi din ce în ce mai puțin suficientă şi va pregăti opoziția mai profundă Dionysos-Crucificatul;

d. concepția dramatică cu privire la tragedie va lăsa loc unei concepții eroice;

e. existența îşi va pierde total caracterul ei încă nelegiuit pentru a căpăta un caracter radical inocent."[51]

5. *„FABULAȚIA" ŞI IEŞIREA ÎN ARENĂ*

Motto: ***„...fiecare trebuie să-şi organizeze haosul."***

(Considerații inactuale II)

*„Dar există ceva cu mult mai rău în această carte*_[„Naşterea tragediei" – nota mea, N.S.], pe care îl regret mai profund decât de a fi întunecat şi alterat concepțiile dionisiace cu formulări schopenhaueriene: anume că (...) am dat speranțe acolo unde nu era nimic de sperat, unde totul indică foarte limpede un sfârşit. Ca, pe baza ultimei muzici germane, am început să fabulez despre <<natura germană>>, ca şi cum ea tocmai ar fi pe cale să se autodescopere şi să se regăsească. „ („Încercarea de autocritică", din 1886, În: „Friedrich Nietzsche – Opere complete 2", Hestia, 1998, p. 16)

Judecata rece, cinică, brutală din îndepărtatul şi întunecatul an 1886, este întrezărită încă din auritul an 1872. Atunci când prietenia şi devotamentul față de Maestru atinsese punctul de maximă explozie. Odată cu entuziasmul pentru prietenie şi pentru toți prietenii mai apropiați sau mai vechi, în frunte cu Rohde.

De exemplu, deşi era încă un admirator al lui Wagner, totuşi, mugurii răzvrătirii mijesc inofensivi într-o scrisoare către Rohde din 25 octombrie 1872: „Se pare că, gazeta națională a fost atât de impertinentă, încât să mă includă printre <<lacheii literari ai lui W.>>"

Cum ştim, „Naşterea tragediei” a fost închinată lui Wagner, acesta fiind întruchiparea „naturii noastre germane”. El, Maestrul, apare ca salvatorul acestei istorii umbroase, tradiționale, care va renaşte într-o altă formă mitică. În ultimele pagini ale cărții, Nietzsche prevesteşte apariția unui „alai solemn de nebunatic al exaltaților dionisiaci cărora le datorăm muzica germană – şi cărora le vom datora renaşterea mitului german”[52]

Tânărul filosof „fabulează”, orbit de prima lui mască, de primele lui iubiri care, deşi trădate apoi, vor rămâne ca urme, ca nostalgii, undeva în sufletul lui multiplu, încăpător dar sever.

Deocamdată îşi trăieşte clipa fericirii apartenenței la spiritul german care, crede el, va renaşte, fiind la înălțimea marii epoci tragice antice: „Să nu creadă cineva că spiritul german şi-a pierdut pe veci patria mitică, atâta vreme cât acesta mai înțelege aşa de limpede glasurile păsărilor povestind despre acea patrie. Într-o zi se va deştepta, în toată prospețimea dimineții, dintr-un somn nemaipomenit: atunci va ucide balauri…”[53]

Acest entuziasm estetico-filosofic (specific unei tinerețe avântate) se transferă şi în plan social, metamorfozându-l pe tânărul Nietzsche într-un polemist “revoluționar” în lupta cu *lipsa de autenticitate* a vremii sale. Aşa se face că între 1873-1876, Friedrich Nietzsche iese în arena socială, demascând tare ale epocii sale: *Filistinul*, *„personalitatile slabe*”, şi promovând: *Individul* şi imaginea *Maestrului încarnat*. – prin patru eseuri polemice prinse în plasa iluziilor istoriste.

Astfel, în august 1873, apare „Considerații inactuale 1; David Strauss ca scriitor şi confesor”. Giorgio Colli (în „Postfață” la „Friedrich Nietzsche”, *Opere complete*, 2, Hestia, 1998) o califică drept „cea mai slabă lucrare pe care a publicat-o Nietzsche din pricina <<actualității>> sale”. Într-adevăr, eseul este o critică la adresa cărții lui Strauss „Vechea şi noua credință”. În Strauss este identificat *filistinul cultural*, periculos pentru că are iluzia unei

culturi autentice germane. Or, „Cultura este, înainte de orice, unitatea de stil artistic în toate manifestările vieții unui popor”[54] – ceea ce, evident, lipsea Germaniei de-atunci (abia unificată politic) precum şi *filistinului criticat* care, cum altfel, atrage „sfânta mânie” a lui Schopenhauer însuşi…

Al doilea eseu – şi cel mai consistent din punct de vedere filosofic – este „Despre foloasele şi daunele istoriei pentru viață”, apărut în 1874. Este o replică la *istorismul* modern, în care *istoria* domină *viața*, iar efectul acestei dominații este *slăbirea personalității*. Omul timpului său – secolul al XIX-lea – suferă de un exces de conştiință istorică, fiind o copie a *omului teoretic*, socratic. Şi cum „istoria este suportată doar de personalități puternice”[55], trebuie recuperate aceste personalități care posedă „forța plastică”, estetizantă, de reînnoire, de renaştere: o astfel de forță este muzica Wagneriană. Deşi „Inactuală 2” rămâne cel mai profound eseu-polemic, totuşi „fabulația” începută la sfârşitul „Naşterii tragediei” continuă „liberă şi sălbatică…”

Ultimele două încrucişări de spade cu contemporaneitatea sunt „Schopenhauer ca educator” (15 oct. 1874) şi „Richard Wagner la Bayreuth” (10 iulie 1876). Ambele lucrări apar drept contextuale, didactice, lipsite de egoismul spiritului total liber. Mai târziu, în *Ecce homo*, tocmai din perspectivele acestui spirit, avea să justifice atitudinea sa tinerească printr-o mascare a servilismului şi independenței: „Scrierea *Wagner la Bayreuth* este o viziune a viitorului meu; dimpotrivă *Schopenhauer ca educator* este istoria mea cea mai intimă, aici este înscrisă devenirea mea”[56]

Schopenhauer este ridicat la rangul de model al unei culturi veritabile, în opoziție cu filistinii culturii, cu statul care subjuga cultura, şi cu ştiința îngustă: „El este onest, fiindcă îşi vorbeşte şi scrie lui însuşi şi pentru el însuşi, senin, fiindcă a biruit cele mai mari dificultăți…”[57]

Observăm că acest portret romantic seamănă cu un altul, făcut lui Wagner, în „Richard Wagner la Bayreuth” (lucrare apologetică, destinată inaugurării teatrului festiv de la Bayreuth în vara lui 1876): „În străfunduri scurmă o voință violentă ca un torent impetuos care vrea oarecum să iasa la lumină, pe toate căile, prin toate văgăunile şi strungile, şi să jinduiască după putere.”[58]

Pare evident că asemănările trăsăturilor celor doi Maeştri nu sunt altceva decât o oglindă pusa-n fața naturii propriei personalități, pe care-o reflectă cu credința, justificând, totuşi, cumva, aprecierile din „Ecce homo”.

Este limpede că şi prin „fabulația” sa igienico-socială, Friedrich Nietzsche continuă să poarte, cu prea mult devotament, pe chipul său, „masca rea”, cea încremenită-n admirație, cea care posedă o unică expresie, imobilă. Accente distante apăruseră însă chiar în „Richard Wagner la Bayreuth” (ne aflam în 1876, când critica față de Maestru începuse deja dinaintea acestui moment festiv).

6. *DESPĂRȚIREA ŞI LACRIMILE TÂRZII*

Motto: ***“Adeziunea la Wagner se plăteşte scump.”***

(Cazul Wagner)

Dar trezirea din somnul fabulatoriu este inevitabilă. Ego-ul nietzschean este în pericol, servitutea lui față de Maestru tinde să se permanentizeze. De aceea, natura lui absolut independentă găseşte mijloace de protest. Lou Salomé, în cartea ei din 1894, găseşte două tipuri de interpretări relative la disputa – cearta – răceala dintre Nietzsche şi Wagner: unul conține motive de natură *ideală*, iar altul este format din motive „umane, prea umane”. Probabil că ambele tipuri sunt valide, însă, credem noi, cele de natură ideală sunt structurante, în vreme ce acelea „casnice” sunt

aluvionare. Dar ele se combină pe nesimțite, începând cu anul 1872. De pildă, sărbătorirea Anului Nou 1872-1873, împreună, la familia Wagner, la Tribschen, este refuzată de atât de ascultătorul tânăr profesor de până atunci. Drept urmare, Cosima îl atenționează cu răceală, într-o scrisoare din 1873: „Pentru că nu ați venit şi pentru felul în care ne-ați anunțat că nu veniți, maestrul s-a îmbolnăvit de-a dreptul..."[59] Ulterior, simțindu-se vinovat, Nietzsche este prezent la sărbătoarea de Paşti în mijlocul familiei Wagner. Dar breşa se produsese, iar vechea atmosfera a crezului unic, a familiei armonioase, dispăruse. Până şi corespondența dintre cele două „case" este tot mai rară şi mai hibernală, pe fondul înrăutățirii stării de sănătate a lui Nietzsche. La 6 aprilie 1874 Wagner îi scrie o scrisoare netă, resimțită ca disprețuitoare: „Mi se pare că tânărului domn îi lipsesc femeile (...) Cred că trebuie să vă însurați sau să compuneți o operă. Şi una şi alta vă va face bine. Eu prefer însă căsătoria (...) Pentru Dumnezeu, căsătoriți-vă cu o femeie bogată. De ce Gersdorff a trebuit să fie bărbat!"

Cât de perplex va fi rămas Nietzsche în fața acestei misive „prea omeneşti", „josnice", jignitoare – nu este greu să ne imaginăm. Idealitatea netzscheana fusese grav avariată şi deloc apreciată de „maestru": „Eu prefer însă căsătoria". Comunicarea dintre cei doi devine tot mai accidentală, mai obositoare de ambele părți. La 15 august 1874, Cosima ajunge să noteze sec în *Jurnalul* ei: „Prof. N. A plecat după ce a petrecut mai mult de o oră penibilă cu R."[60]

Înțelegerea între Tată şi Fiu, între Maestru şi Discipol este, de-acum, numai aparență.

În 1876, Richard Wagner, împreună cu Cosima, lucrează de zor la pregătirea şi deschiderea primului festival de la Bayreuth, acolo unde el dorea să-şi conserve şi să-şi perpetueze spiritul. La 23 iulie 1876, Nietzsche vine la Bayreuth, dar sănătatea lui este şubredă, iar Wagner îi devine

incomprehensibil: „Nu îmi merge bine... Dureri de cap persistente, deşi nu din cele mai rele şi oboseală istovitoare. Ieri am putut să ascult Wagner numai într-o cameră întunecată. Să privesc – imposibil! Doresc să fiu în altă parte, nu are rost să rămân. Mi-e groază de fiecare dintre aceste lungi seri de artă şi totuşi nu mă pot abține să nu particip.” (scrisoare către Elisabeth Nietzsche, august, 1876).

La 13 august 1876, Wagner inaugurează Festivalul cu *Aurul Rinului*, dar Nietzsche plecase cu o zi mai devreme. Ruptura pare simbolică numai, dar ea este şi cât se poate de reală, menținută însă între limitele convenționalului.

Ipoteza lui Lou ca despărțirea celor doi a fost generată de o incompatibilitate între idealități pare cea mai credibilă. Nietzsche se va fi înstrăinat pentru că simțise în dependența față de Wagner un pericol: acela al menținerii iluziilor într-o „linişte intelectuală” neproductivă.

În fond, tânărul filosof îşi construise ficțiunea salvatoare – în plin *nihilsm negativ* – îndepărtându-se astfel de propria-i viață şi, mai mult, mai grav, de propria potențialitate creativă. Balaurul ficțional trebuie ucis, şi odată cu el întreaga ficțiune iluzorie – în centrul căreia se află geniul schopenhauerian – în mijlocul căreia se lăsase prins ca un păianjen în propria-i plasă.

Făcând un salt în timp, împreună cu amintirile lui Lou, în cursul toamnei 1882 (cu şase luni înaintea morții lui Wagner) s-a făcut un ultim efort de a-i reconcilia. Malwida Von Meysenbug (cunoscută de Nietzsche chiar la Bayreuth) încearcă să-l convingă pe Wagner să-l întâlnească pe Nietzsche la Bayreuth, cu ocazia primei reprezentări a lui „Parsifal”. Drept răspuns Wagner a interzis să se pronunțe numele lui Nietzsche în fața lui. Într-o scrisoare din această perioadă către Lou, Nietzsche face următoarele mărturisiri: „În ceea ce priveşte Bayreuth, sunt încântat să nu fiu obligat să

fiu acolo; şi totuşi, dacă aş putea să fiu lângă tine, ca o fantomă, care ți-ar murmura din când în când reflecțiile sale la ureche, aş putea poate atunci suporta muzica lui <<Parsifal>> (căci altfel ea îmi este insuportabilă) (...) Am suferit atât din cauza acestui bărbat şi a artei sale – a fost un lung şi adevărat calvar."

În oglindă, însă, iată cum apar urmele acestui „calvar", aşa cum se manifesta ele în amintirile lui Lou: „Când am recitit aceste rânduri, îl revăd în fața mea, aşa cum mi-a apărut în timpul călătoriei pe care am făcut-o împreună prin Italia şi Elveția. Am vizitat domeniul Lucerne, unde trăise cu Wagner ore de neuitat. Multă vreme, el a rămas aşezat în linişte pe malul lacului, pierdut în meditația sa, desenând cu capătul bastonului său arabescuri în nisipul umed. Şi când a ridicat ochii, am văzut că erau plini de lacrimi."

Erau lacrimile Fiului, ajuns Copil iertător şi ingenuu, pentru imaginea dispărută a Tatălui, pe care fusese nevoit s-o nege, s-o distrugă, într-un proces continuu de autonegare, de formare de sine. Însă, deşi imaginea Tatălui fusese distrusă sub loviturile neiertătoare ale Fiului, urmele ei încă-l tulburau pe acesta, în forma unui fost *tărâm al făgăduinței*.

Stâlpii acestei Arcadii filosofice fuseseră Schopenhauer şi Wagner, în legătura cu care îşi avertiza cunoscuții în 1877: „Printre influențele primejdioase ale lui Wagner, cea mai primejdioasă mi se pare că este <<a voi să imprimi viața cu orice preț>> (...) ... folosiți cât mai puțin posibil formulările din metafizica lui Schopenhauer; adică eu cred – iertare! eu cred, eu ştiu – că e falsă şi că toate scrierile care-i poartă pecetea ar putea deveni curând incomprehensibile." (scrisoare către Carl Fuchs, iulie 1877).

Epoca „fabulației" şi a optimismului socializant se încheiase. Astfel că, în toamna lui 1876 (octombrie) îşi ia un concediu medical de la Universitatea din Basel şi începe o altă perioadă, a peregrinărilor. Profesorul

devine Călător: în Italia, Elveția, Franța, pe de o parte, dar, îndeosebi, în „pivnițele şi subsolurile” cele mai ascunse ale sufletului său încă neregăsit, pe de altă parte.

NOTE

1. **Friedrich Nietzsche,** „*Aşa grăit-a Zarathustra*“, Humanitas, 1994, p. 81;
2. **Gilles Deleuze,** „*Nietzsche*“, Editura All, 1999, p. 5;
3. **Friedrich Nietzsche**, „*Aforisme. Scrisori*“, Humanitas, 1992, p. 205
4. Ibidem p. 184-185;
5. **Friedrich Nietzsche**, „*Ecce homo*“, Editura Dacia, 1994, p. 62;
6. **Friedrich Nietzsche**, „*Aforisme. Scrisori*“, Humanitas, 1992, p. 161;
7. Ibidem p. 161;
8. Ibidem p. 162-163;
9. Ibidem p. 156;
10. Ibidem p. 170;
11. Ibidem p. 163;
12. Ibidem p. 172;
13. Ibidem p. 172;
14. Ibidem p. 172;
15. **Gilles Deleuze**, *op. cit.* , p. 6;
16. **Friedrich Nietzsche,** „*Opere complete*“, vol. 2, Editura Hestia Timişoara, 1998,p. 7;
17. **Friedrich Nietzsche,** „*Aforisme. Scrisori*“, Humanitas, 1992, p. 170;
18. Ibidem p. 171;
19. Ibidem p. 174;
20. Ibidem p. 175;

21. Ibidem p. 179;

22. Ibidem p. 179;

23. Ibidem p.186;

24. Ibidem p. 186;

25. Ibidem p. 195;

26. Ibidem p. 180;

27**. Gilles Deleuze** , „*Nietzsche şi filosofia*“, Editura IdeEa Europeană, 2005, p. 16;

28. **Schopenhaue**r, „*Lumea ca voință şi reprezentare*“, în: **Friedrich Nietzsche** „*Opere complete 2 . Naşterea tragediei*“, Ed. Hestia, 1998, p. 22;

29. **Gilles Deleuze**, *op. cit*. p. 21;

30. Ibidem, p. 30;

31. **Eugen FINK**, „*La philosophie de Nietzsche*“, Les Editions de Minuit, 1965;

32. Ibidem;

33. **Gilles Deleuze,** „*Nietzsche şi filosofia*“, Editura IdEea Europeană, 2005, p. 17;

34. **M. Jeanneair**, „*Dionysos*” (Payot, édit.), în: **Gilles Deleuze** „*Nietzsche şi filosofia*“, Editura IdeEa Europeană, 2005, p. 24;

35. **Gilles Deleuze** , *op.cit*., p. 16;

36. Ibidem p. 21;

37. Ibidem p. 21;

38. **Friedrich Nietzsche**, „*Opere complete*“, vol. 2, Editura Hestia Timişoara, 1998, p. 92-93;

39. Ibidem p. 44;

40. Ibidem p. 43.

41. **Friedrich Nietzsche**, „*Opere complete*“, vol. 2, Editura Hestia Timişoara, 1998, p. 45;

42. **Gilles Deleuze** , „*Nietzsche şi filosofia*“, Editura IdEea Europeană, 2005, p. 17;

43. **Friedrich Nietzsche**, *op.cit*., p. 68;

44. Ibidem p. 51;

45. Ibidem p. 59;

46. **Gilles Deleuze**, *op.cit*., p. 15;

47. **Friedrich Nietzsche**, *op.cit*., p. 53;

48. **Friedrich Nietzsche**, „*Aşa grăit-a Zarathustra*“, Hestia, Timişoara, 2004, p. 186;

49. **Gianni Vattimo**, “*Subiectul şi masca*”, Ed. Pontică, 2001, p. 32;

50. **Friedrich Nietzsche**, „*Opere complete*“, vol. 2, Editura Hestia Timişoara, 1998, p. 61;

51. **Gilles Deleuze**, *op.cit*., p. 29;

52. **Friedrich Nietzsche**, „*Opere complete*“, vol. 2, Editura Hestia Timişoara, 1998, p. 97;

53. Ibidem, p. 101;

54. Ibidem, p. 107;

55. Ibidem, p. 187;

56. **Friedrich Nietzsche** , „*Ecce homo*“, Editura Dacia, 1994, p. 73;

57. **Friedrich Nietzsche**, „*Opere complete*“, vol. 2, Editura Hestia Timişoara, 1998, p. 233;

58. Ibidem, p. 288;

59. **Cristina Maria Sârbu**, “*Nietzsche şi muzica*”, Editura Fundația Culturala Ideea Europeană, 2005, p. 65

60. Ibidem, p. 74

CAPITOLUL III

A DOUA METAMORFOZĂ: "LEUL"
1877 – 1882

MOTTO: "***Să-şi cucerească libertatea şi să întâmpine cu un sacru NU chiar datoria: iată, o, fraţi ai mei, de ce-i nevoie de un leu".***

(*Aşa grăit-a Zarathustra*)

"Într-o zi, era în timpul verii anului 1876, am simţit cum lua naştere în mine un dispreţ neaşteptat şi o nouă înţelegere: neiertător călcam pe frumoasele mele aspiraţii şi visuri frumoase, aşa cum le iubise până atunci tinereţea mea….[….] O mare separare, întotdeauna mult mai mare, o îndepărtare de bună voie, o nevoie de distanţare, o răcire şi o purificare, toate acestea şi nimic altceva, fură dorinţa mea timp de mulţi ani"[1] - aşa a luat naştere acea *dureroasă,* dar necesară, *metamorfozare,* a stării de dependenţă, în incomoda mişcare continuă şi independentă; a entuziasmului respectuos faţă de maeştri, în opţiunea distanţării şi separării; a iluziei, ca fals tarâm terapeutic, în plasarea *pământului* ca singurul orizont al sensului şi valorii; a nihilismului negativ, în nihilism reactiv; a CĂMILEI răbdătoare şi fals afirmativă, în LEUL furios, dar dornic de purificare. În alte cuvinte, aşa a luat naştere CĂLĂTORUL, ieşit "disprețuitor" din mantia moale şi călduță a Profesorului – Filosof, al cărui ideal era o gospodărie simplă, liniştită, înconjurată de afectivitate.

1. MAREA HOINĂREALĂ

Motto: "Sărmanul Wagner! Unde a ajuns!"

(*Ecce homo*)

Începînd cu toamna lui 1876, când intră în concediu de boală până-n toamna lui 1877, Friederich Nietzsche călătoreşte în Italia, la Sorrento, Genova, Napoli, însoţit de noul său prieten, "moralistul" Paul Ree. Răvăşit de dureri repetate ("la fiecare patru sau opt zile") de cap, stomac sau ochi- devenite un *modus vivendi* paradoxal - , într-una din ultimele lui scrisori către Wagner ("Prea stimate prietene!"), îşi mărturiseşte disperata sa aspiraţie: "….vreau să trăiesc ca un om sănătos sau să nu mai trăiesc. Linişte deplină, aer blând, plimbări, camere întunecate – asta aştept să găsesc în Italia."

Filosoful – din – Basel devine, urmând calificativul lui, Gilles Deleuze, în "Gândirea nomadă", un *nomad* al cărui amic şi adevărat prieten este propria lui umbră credincioasă, încă supusă. Caracterul nomad al vieţii nietzscheene se vădeşte în parcurgerea repetată, într-un cerc al *eternei reîntoarceri existenţiale,* a drumului revitalizant din Sudul însorit al Italiei către Nordul rece şi întunecat al munţilor Elveţiei. Iluzia prieteniei totale, indestructibile, ca un bloc etanş de piatră preţioasă, se sfărâma încetul cu încetul: Franz Overbeck şi unicul Rohde se căsătoresc, devenind, pe lângă cultivatori ai spiritului, şi membri respectabili ai corpului social german. Tineri înzestraţi intelectual, filosofic, captaţi cîndva de mari proiecte comune, resimt acum nevoia unui fundament social stabil, a cărei ţesătură deasă şi dovedit – inexpugnabilă să-i cuprindă, generos şi stăpân, şi pe ei: cetăţeni onorabili. Proaspătul *călător* – resimţind golul tot mai mare din

juru-i – are el însuşi, prin contagiune, gînduri de căsătorie, eventual cu orice femeie, numai socializare să fie! Dar nucleul rebel al ființei lui impune distanța protectoare: *umbra* acompaniatoare îi este suficientă. Nu-i mai rămâne decât să-şi cenzureze revolta față de destructurarea cercului de prieteni, cândva sacru, să-şi manifeste, melancolic şi distant, bucuria pentru fericirile comune ale foştilor camarazi de ideal: "Dragul, dragul meu prieten, nu ştiu cum să spun - ori de cîte ori mă gândesc la tine, mă cuprinde o înduioşare; iar când cineva îmi scrie deunăzi că <<tânăra soție a lui Rohde este o ființă cât se poate de drăguță, prin trăsăturile căreia străbate strălucirea unui suflet nobil>>, mi-au dat lacrimile […..]. Să-i întrebăm odată pe psihologi; ei ar fi – până la urmă – în stare să scornească faptul că e la mijloc invidia, că eu nu-ți suport fericirea, sau supărarea că cineva mi-a răpit prietenul şi acum îl ține ascuns Dumnezeu ştie unde, pe malul Rinului sau la Paris…." (scrisoare către Erwin Rohde, Rosenlanibad, 28 august 1877).

Maestrul "reîncarnat" şi prietenii apropiați se cufundă inevitabil în cercul strâmt al *totalității,* al exteriorității, îndepărtîndu-se ireversibil. Are loc o dureroasă, dar necesar-nobilă, transformare a egalității în ierarhie şi dominație.

La 27 octombrie 1876, la Sorrento, are loc ultima întâlnire cu Wagner, într-o seară memorabilă prin eşecul ei ce va deveni răsunător, avîndu-i ca participanți pe Wagner, Cosima, Nietzsche şi Malwida. Deşi însoțitor fidel al lui Nietzsche – alături de un student din Basel –, Paul Ree este eliminat din cercul conversației, din cauze care se vor evidenția cu brutalitate, curând.

Ne vom opri asupra acestei întâlniri, deoarece ea are semnificații profunde, multiple, asupra evoluției operei nietzscheene, şi, în consecință, ca un reflex imediat, mimetic, asupra vieții gânditorului. Ne va fi un ghid bine documentat, Joachim Köhler. Documentația lui Köhler asupra acestui moment *fatal* al celor doi artişti cuprinde surse extrem de credibile:

memoriile Malwidei von Meysenbug, scrisoarea Cosimei către "Mimi" (Marie von Wolkenstein), notițele lui Nietzsche despre ultima dispută în KSA, vol 14, ca şi izbucnirile lui Wagner împotriva fostului său discipol în KSA, vol 15, alături de mărturia scrisă a Elisabethei Nietzsche.

De asemenea, trebuie să reamintim faptul că Lou Salomée stabileşte cauzele despărțirii celor doi ca fiind de ordin *ideal*, dar şi "*prea uman*". Dintre cauzele *ideale*, Elisabeth Nietzsche, care zugrăveşte cu imaginație conversația celor doi, aminteşte că Wagner i-ar fi vorbit discipolului într-o manieră înflăcărată despre *Parsifal*, şi "anume absolut ciudat, nu ca despre un plan artistic, ci ca despre o trăire creştin-religioasă".[2] Aşadar, aveau o incompatibilitate de idealități, deoarece Nietzsche tocmai în acea perioadă, a sejurului de iarna 1876 spre 1877, scria, la Sorrento, "Omenesc, prea omenesc I ", unde nota sec: "…..creştinul nu crede în abjecția sa individuală: el este rău ca om în general…."[3] Convertirea la creştinism a lui Wagner îi părea discipolului răzvrătit drept falsitate şi găunoşenie. Dar, se pare, acest motiv *ideal* este insuficient în explicarea "rupturii".

Un alt strat al motivelor ideale este acela care vizează *mentalitatea antisemită* a lui Wagner, relevată prin atitudinea lui potrivnică față de *evreul* Paul Rée. Într-adevăr, cu o seară înainte de conversație, Rée îl însoțise pe Nietzsche într-o vizită superficială făcută familiei Wagner, la hotelul Vittoria. Prilej cu care fiul de moşier, vajnic schopenhauerian, susținător al Bayreuth-ului, ca şi al lui Nietzche, fusese "demascat" ca fiind un duşman al creştinismului, în baza calității sale de evreu. Cosima notase, în spiritul vremii, "că la o examinare mai îndeaproape ne lămurim că el trebuie să fie israelit"[4], iar prietenei sale Mimi îi şoptea, sub vraja unui scenariu apocaliptic, că "Israel sub chipul unui dr. Rée", păcălindu-l pe naivul Nietzsche, refăcea cu acesta, în mic, subversiv, "relația dintre Iudeea şi Germania". Ceea ce era în perfect acord cu viziunea prăpăstios-antisemită a

lui Wagner care scria: “Adevărata prăpastie a Infernului constă în preponderența evreimii”, un adevărat “demon întruchipat al decăderii evreimii”[5].

În ordinea *motivelor* “*prea umane*” ale “rupturii”, dominant era un secret monstruos, un fapt care, dacă ar fi fost făcut public în lumea sectară a Germaniei sfârşitului de secol XIX, l-ar fi împins pe Nietzsche fie către închisoare (căci pedeapsa era pe măsura sectarismului!), fie către sinucidere (valabilă pentru o persoană a cărei onoare izvora din valorizarea celorlalți, ceea ce pentru nomadul nostru nu prea se justifica, totuşi!). Este vorba despre o adevărată “ofensă de moarte” pe care i-a adus-o Wagner, în felul cel mai terestru, şi care nu este “lenta lui întoarcere, pe furiş, la religie şi la Biserică”, aşa cum o încredința pe Malwida. În realitate, “ofensa de moarte” venită de la Wagner avea un cu totul alt temei, cum înțelegem dintr-o scrisoare al lui Nietzsche către Overbeck, după moartea lui Wagner: “Există ceva între noi doi ca o ofensă de moarte, ceva ce ar fi devenit şi mai groaznic dacă ar fi trăit mai mult”. În fine, explicitarea “ofensei” va fi făcută la 21 aprilie 1883, la două luni de la moartea lui Wagner (13 februarie 1883), într-o scrisoare către Peter Gast (“fostul” Heinrich Köselitz): “Wagner e bogat în idei rele; dar ce spuneți despre faptul că a schimbat scrisori (chiar cu medicii mei) pentru a-şi exprima *convingerea* că felul meu modificat de a gândi ar fi urmarea unor abateri nefireşti, cu trimitere la pederastie”. Cu adevărat, în acea vreme, acuzația în cauză era o ofensă de moarte, la propriu.

Iată că, amestecate, motivele *ideale* şi *terestre* duc la o metamorfozare necesară a operei nietzscheene, în sensul dez-idealizării ei, ca şi a vieții lui personale care, în consecință, va deveni tot mai însingurată, curată, cristalizată, specifică (note ale textelor sale). Vindecat de “murmurul-patologizant” al lumii prin chiar *trăirea* lui până la capăt, reîntors din concediul de boală de un an de zile, 1 septembrie 1877, la Basel, Nietzsche

începe, la 2 septembrie 1877, să-i dicteze lui Köselitz “Omenesc, prea omenesc I”. Într-o succesiune, am zice logică, în ziua de 3 ianuarie 1878, primeşte ultima scrisoare de la Wagner, împreună cu *Parsifal*. Dedicația către Nietzsche era, cum altfel?, relativ severă: “Scumpului său prieten Friederich Nietzsche, Richard Wagner, consilier eclesiastic”. În contra-replică, a doua zi, în 4 ianuarie, într-o scrisoare către Reinhart von Seydlitz, nota neîmpăcat: “Ieri, *Parsifal* a venit, trimis de Wagner [….]: mai mult Liszt decât Wagner, în spiritul contrareformei, [….]… mi se pare totul prea creştin, temporalizat, localizat”.

Ca o continuare fatală a replicii la *Parsifal*, în mai 1878, apare la editura Schmeitzner “Omenesc, prea omenesc I”, prilej cu care Nietzsche îi trimite lui Wagner ultima (lui) scrisoare, însoțită de un exemplar din noua sa înfățisare filosofică. Fostul maestru întimpină schimbarea la față a lui Nietzsche cu ostilitate, mergând până la o ataca în *Bayreuther Blätter*, pentru ca, în intimitate față de Cosima, să califice momentul drept un “început de dezechilibru nervos”[6] din partea rebelului ucenic.

În acceaşi perioadă, în vara anului 1878, Nietzsche îşi asumă pe deplin noul mod de a fi, *pe drum*, căutându-se, regăsindu-se şi îndepărtându-se iarăşi atât de sine cât şi de ceilalți: “criza vieții a sosit: dacă n-aş avea sentimentul fertilității imense a noii mele filosofii, m-aş putea simți îngrozitor de însingurat. Sunt însă *la unison cu mine însumi*”; (scrisoare către Malwida von Meysenbug, Basel, 11 iunie 1878); şi încă, la 34 de ani, singur în munți: “*Astăzi*, scutur încă de pe mine tot ceea ce nu este propriu-zis *al meu*: oameni, prieteni ori duşmani, obişnuințe, comodități, cărți; trăiesc în singurătate pentru mulți ani de aici înainte, până când, maturizat şi desăvârşit îmi va fi *permis* (şi probabil va trebui) să mă întorc ca filosof al vieții.” (scrisoare către Mathilda Maier, Interlaken, 15 iulie 1878).

Dar “cariera” de *călător* ia amploare, “cu acte-n regulă”, în 1879, când, la 19 martie obține pensie din motive medicale de la Universitatea din Basel, prilej de a-şi “programa” traseul cu exactitate: “…trei săptămâni de altitudine medie (la câmpie), trei luni la Engandine, ultima la apele din Saint-Moritz…” (scrisoare către Heinrich Köselitz, Saint-Moritz, 11.09.1879. Rezultatul este definitivarea celei de-a doua părți a “Omenescului…”: “Călătorul şi umbra sa”, care va apărea la aceeaşi editură, Schmeitzner, în 1880.

După cum se observă cu ochiul liber, cu un ochi limpede, obiectiv şi cald-înțelegător, portretul ermitului care preferă munții şi pădurile, oraşelor, se conturează tot mai accentuat, în deplină “limpezire şi netezire sufletească”, parcă anticipînd un nou salt, acela care să-l proiecteze într-o *pace sufletească* sublimă, în care viața i se resoarbe, mântuită, în idealitatea independentă operei ce creşte tainic din sine.

2. NIHILISMUL REACTIV

Motto: “Cu o luciditate tăioasă se face lumină în această *lume subterană* a idealului”.
(*Ecce homo*)

Reamintim, pentru a ne opri mai pe îndelete asupra conceptului de nihilism, că în “Nietzsche şi filosofia” Gilles Deleuze stabileşte trei tipuri de nihilism nietzschean: negativ, reactiv şi pasiv (complet). Relațiile funcționale dintre ele sunt prezentate succinct: “<<nihilismul reactiv>> prelungeşte într-un anumit fel, <<nihilismul negativ>>: o dată triumfătoare, forțele reactive iau locul acelei puteri negative care le condusese către triumf. <<Nihilismul pasiv>> reprezintă însăşi încununarea extremă a

nihilismului reactiv: mai bine să ne stingem pasiv decât să fim conduşi din afară”.[7] Am convenit, de asemenea, că, la modul aproximativ, nihilismul negativ fusese întruchipat, în datele lui esențiale, de perioada estetică a vieții filosofului, mai exact de “Naşterea tragediei”: perioada instituirii unor idealuri suprasensibile, cu rol în negarea vieții, în slăbirea ei până la aneantizare. Vieții i se conferă valoare de neant. Astfel că perioada lui “Omenesc, prea omenesc” era o replică, o reacție la estetizare, la înfrumusețare prin iluzionare.

Diferențele dintre formele nihilismului se realizează prin nuanțe de sensuri. În general, însă (şi urmându-l pe Deleuze), nihilismul este victoria unui nucleu reactiv, demolator, este victoria forțelor reactive.

Forțele se ierarhizează în superioare (active) şi inferioare (reactive). Iar totalitatea forțelor, oarecare şi inegale, formează corpul: adică raportul dintre forțele dominante şi cele dominate. Forțele active sunt de cucerire şi subjugare (prin creație), iar cele reactive sunt de adaptare şi regularizare. A fi activ presupune întodeauna a tinde spre putere (ca dezvoltare maximă a propriei potențialități), a lua în posesie, a-ți imprima propria formă. Rezultă că esența forței este diferența de cantitate, prin aceasta ea fiind ireductibilă la egalitate.

Însa forța reactivă – definitoriu nihilistă – triumfă inițial prin faldul iluzoriu al *voinței de neant* a vieții, prin dominarea ne-creativă a vieții de către iluzia suparasensibilă a unei lumi fără durere, demascată de înțeleptul Silen în fața regelui Midas: “Neam nenorocit şi efemer, prăsilă a întâmplării şi trudei, de ce mă sileşti să-ți spun ceea ce nu-ți este de nici un folos să auzi? Cel mai bun lucru pentru tine îți este total inacesibil: să nu te fi născut, să nu fi, să nu fi nimic. Al doilea este – să mori cât mai repede”.[8]

Al doilea moment al triumfului forței reactive îl constituie însuşi *nihilismul reactiv* a cărui formă Nietzsche şi-o însuşeşte prin “Omenesc,

prea omenesc". Principalele componente ale nihilismului reactiv sunt: resentimentul ("e vina ta că eu sunt nefericit"), conştiința încărcată (ce formează comunități reactive: "este vina mea") şi idealul ascetic (combinație complice între resentiment şi conştiința încărcată prin care nihilismul triumfă ca reactivitate).

Al treilea moment al victoriei forței reactive exprimă *nihilismul pasiv*, care merge spre împlinirea nihilismului, cu două forme fundamentale: stadiul "morții lui Dumnezeu" (prin care are loc căderea în istorie, utilitate şi progres) şi etapa "ultimului om" şi a omului care-şi – vrea – pieirea (prin care nihilismul se stinge pasiv, dar, printr-un miracol regenerator, al *transmutației*, schimbă reactivul în activ, negația în afirmație).

Focalizând *natura* forței reactive, Deleuze identifică însuşirile ei negativiste: 1. este o forță utilitară, cu rol în adaptare şi limitare parțială; 2. are calitatea insiduoasă de a separa forța activă de ceea ce ea poate, negând-o şi degenerând-o în forță reactivă; 3. fiind o forță separată de ceea ce ea poate, forța reactivă se neagă pe ea însăşi şi se întoarce împotriva ei înseşi.

Exemplul filosofic cel mai sugestiv în ceea ce priveşte definirea generală a *reactivității*, în opoziție cu *modul de a fi activ*, este disputa celebră dintre Callicles (personaj platonician admirat de Nietzsche) şi Socrate, în dialogul "Gorgias". Ne amintim că unele din temele înfruntării sunt: determinarea celei mai bune căi în viață, relația natură (*physis*) – lege (*nomos*). Callicles, revoltat că Socrate îl umilise pe naivul Polos (adept al *physisului*), printr-o argumentație rațională ce părea imbatabilă, îi reproşează lui Socrate că nu respectă contradicția dintre natură şi lege, denaturând cu rea intenție sensurile ei: atunci când cineva vorbeşte *după natură* (cel mai urât şi cel mai rău lucru fiind *faptul de a fi nedreptățit*), el îl interpelează *după lege* (cel mai urât lucru este *să nedreptățeşti*); aşadar, a fi nedrept după lege este drept după natură, legea fiind un construct nefiresc, împotriva

naturii, voința comună a omenilor slabi şi mulți, în scopul de a se apara şi în acelaşi timp, de a înspăimânta pe cei mai puternici…

Portretul celui puternic trebuie, într-adevar, să-l fi inspirat pe Nietzsche în efortul lui de construcție a omului lipsit de reactivitate: ultra-omul, dincolo – de – omul, supraomul: "Dacă ar apărea, zic eu, un bărbat cu o natură viguroasă, care să zguduie, să sfărîme, şi să arunce toate acestea, călcând în picioare scrierile şi farmecele noastre, descintecile şi legile, toate contrare naturii, el s-ar înălța arătându-se că este nu sclavul, ci stăpânul nostru, şi ar face atunci să strălucească dreptul naturii."[9] În mod fericit, W.K.C Guthrie îl califică pe Nietzsche "frate de sânge cu Callicles".[10] În opoziție cu "hedonismul" callicleean, pentru Socrate lumea este cosmos, este produsul armoniei conținută de dreptatea după lege.

După Socrate, legea ca produs al celor mulți şi reuniți este o forță mai puternică decât forța celui puternic, suficient sieşi, aristocrat. Numai că, în viziunea lui Nietzsche, pentru Callicles legea nu constituie o forță mai mare, pentru că ea este a celor slabi. Tocmai întrucât sunt mai mulți, cei reactivi prin natura lor (care pot institui pericolul "tiraniei majorității", cum ar spune, astăzi, Karl Popper) nu pot forma o forță mai puternică: "chiar şi atunci când triumfă, sclavul nu încetează să fie tot sclav; atunci când cei slabi triumfă, ei n-o fac formând o forță mai mare, ci separând forța de ceea ce ea poate."[11]

Aşadar, luând din această străveche dispută *sugestiile* ei ne-numite, ne-calificate, ne putem întoarce asupra circumscrierii semnificațiilor *nihilismului reactiv*, început prin ciclul "Omenescului….": el neantizează valorile aşa-zis superioare vieții (filosofând "cu ciocanul") şi afirmă numai ceea ce este, ca simplă pozitivitate a devenirii (*pamânteşti*). Dar şi prin această ipostază (alături de cea a nihilismului negativ-estetizant) nihilismul însuşi, ca luptă generică a reactivității, rămâne incomplet, el neajungând

până la consumarea totală de sine, dincolo de care ar putea apărea un alt tărâm, al altor forțe, pe care nu-l putem descrie, pentru că încă nu-l *vedem.*

Totuşi, nihilismul reactiv – loviturile distrugătoare ale leului împotriva castelelor – de – nisip ale junglei prezentată falsificat drept Eden – este o etapă necesară a procesului de autodistrugere de sine a reactivității înseşi.

3. VOCEA NOUĂ

Motto: "Oare nu pot fi răsturnate toate valorile?"

(*Prefață, "Omenesc I"*)

"*<<Omenesc, prea omenesc>> constituie monumentul unei crize. Ea se prezintă ca o carte pentru spiritele libere* [nota mea, Nicolae Stan: ulterior, în prefața din 1886, avea să "deconspire", sever, că asemenea "spirite libere" n-au existat niciodată]; *aproape fiecare pagină din ea exprimă o victorie – cu ea m-am eliberat de ceea ce nu făcea parte din natura mea. Ceea ce nu face parte din mine este idealismul; titlul spune <<Acolo unde voi vedeți lucruri ideale – eu văd lucruri omeneşti, o, numai lucruri prea omeneşti!>>*"[12] - iată mărturisirea târzie a filosofului, în 1888, cu privire la schimbarea „vocii", *a măştii,* a paradigmei.

„Criza" este una de creştere, necesară, a părăsirii administrativului şi raționalității clişeizate. „Spiritul liber" (contestat mai târziu, cum am arătat), căruia i se închină cartea („Numele lui Voltaire pe o scriere a mea – asta a fost într-adevăr un progres – spre mine...." – *Ecce homo,* ed.cit., p.75), dar şi a cărui expresie este, are scopul de a lumina „cu o luciditate tăioasă" idealul

deja „înghețat”, anihilat în mişcarea lui înşelătoare, asemănător „lucrului în sine”. Nietzsche ajunsese în etapa în care retezase brusc toate „şarlataniile sublime”, „simțămintele frumoase”, din cauza cărora pierduse legătura cu lucrurile reale şi, mai grav, cu propriul eu: „acel eu al meu, cel mai profund, îngropat parcă sub dărâmături, redus parcă la tăcere sub obligația constantă de a asculta alte euri [....] s-a deşteptat încet, sfios, plin de îndoială.”[13]

Actuala sa filosofie – inaugurată cu „Omenesc ....” – este o trezire, o *deşteptare* dintr-un *vis* ce a cuprins omenirea gânditoare secole de-a rîndul, cantonând-o în idealitatea metafizicii: „....aşa cum omul raționează şi azi în vis, omenirea a raționat multe veacuri de-a rândul şi în stare *de veghe*: cea dintâi cauză care-i venea în minte pentru a explica ceva ce avea nevoie de explicație îi era de ajuns şi trecea drept adevăr. (Aşa procedează, după relatările călătorilor, şi astăzi cei sălbatici.) [….] Gândirea în vis ne este astăzi atât de uşoară fiindcă, prin vastele etape ale evoluției omenirii, noi am fost aşa de bine deprinşi cu această formă de explicare fantastică şi ieftină pornind de la prima idee oareşicare.”[14] Dar o astfel de *nouă filosofie* trebuia să-şi găsească o *formă* nouă de expresie, o „contra-filosofie.” Nietzsche a găsit, într-adevăr, o modalitate proaspătă de a face filosofie, una ce constă în *fragmentarism* şi care se exprimă prin *aforism*: „*Lucrul fragmentar ca lucru eficient*. Aşa după cum figurile în relief acționează atât de puternic asupra fanteziei prin faptul că sunt oarecum gata să iasă din perete şi, dintr-o dată, reținute de ceva, se opresc, tot aşa prezentarea incompletă, în relief, a unei idei, a unei întregi filosofii este cîteodată mai eficace decât expunerea exhaustivă. Laşi mai mult pe seama efortului privitorului, el este provocat să perfecționeze ceea ce se profilează în fața lui într-un clarobscur aşa de puternic....” (*Omenesc, prea omenesc I*, af.178).

În accepția lui Deleuze, *aforismul* este „atât arta de a interpreta cât şi lucrul interpretat.”[15] Această filosofie a „viitorului” va fi practicată de un

„filosof legiuitor", care concepe un alt discurs: un *discurs nomad*. Este curajul unui spirit liber care nu mai este „birocrat al raţiunii pure" şi care nu mai produce enunţuri asemeni unei maşini „raţional-administrativă". Dimpotrivă noile enunţuri sunt „produse de *o maşină de război mobilă*."[16] Scopul acestei filosofii nomadice este *evitarea codurilor*, expresia unei gândiri în mişcare, care urmăreşte o *unitate nomadică* în relaţie contingent fragilă cu exteriorul, fără a reface *unitatea despotică internă* a discursului filosofic tradiţional.

Studiind-o ca un bijutier piatra preţioasă, cu răbdare şi rafinament, Giorgio Colli, în „Postfaţa" sa la „Omenesc, prea omenesc" a ediţiei italiene din 1965, fixează cu claritate noutatea acestei filosofii *inactuale*, în *contra-timp: „Omenesc* înseamnă tocmai trecerea de la o fază încă unilaterală şi circumscrisă a gândirii lui Nietzsche, în care originalitatea şi dependenţa nu se disting clar, la o cucerire a autonomiei [….] ce-l face să găsească dintr-o dată un limbaj independent şi-i duce gândirea la o amploare care cuprinde paşnic tot ce i se părea mai înainte antinomic."[17]

Orizontul lui *Omenesc* diferă de cel al *Naşterii tragediei* aşa cum diferă – dar şi continuă – ştiinţa, aflată în centrul actualului spirit liber, faţă de artă, situată în centrul lumii tradiţionale: „Omul de ştiinţă este dezvoltarea în continuare a omului de artă" (*Omenesc, prea omenesc I*, af. 222).

Giorgio Colli avertizează asupra erorii de a numi *pozitivistă*, la modul strict, această perioadă, deoarece gândirea pozitivistă este contrariul gândirii nomade: este una sistematică şi deductivă. Or, sensul noului stil de filosofare este unul al intuiţiei sensibile, propriu unei metode euristice. Semnificaţia *ştiinţei*, pentru Nietzsche, nu are nimic de-a face cu natura impersonal – abstractă a *calculului*. Din contră miza nietzscheană se întâlneşte în coborârea spre *concreteţe* şi *devenire*. Tipul de filosof specific acestei schimbări – regăsit şi în *Omenesc II* – este filosoful – mobil – legiuitor,

ajuns în punctul maxim al simplității în care nu-i rămâne decât să stea de vorbă cu umbra sa. Aşadar, călătorul – filosof nu şi-a pierdut încă umbra, deoarece amiaza nu a poposit, atunci când, sub arderea nemiloasă a soarelui, singurătatea este totală, nihilismul este complet, acaparează miezul ființei – iar de aici încolo este posibil orice. Aflat însă în clarobscur, în *nihilism incomplet*, călătorul iubeşte umbra tot aşa cum iubeşte lumina aruncată pe toate lucrurile, aproape ca într-o cunoscută metaforă platoniciană, „atunci când lumina solară a cunoaşterii cade pe ele.” În continuă luptă cu felurite obstacole, călătorul traduce condiția unui „hoinar” care va suporta: nopți groaznice, pustiuri în pustiuri, zile aproape mai rele decât nopțile – pentru ca „dimineți încântătoare” să vestească „darurile acelor spirite libere” a căror viețuire se desfăşoară „în munte, în codru şi în singurătate”: „Născuți din tainele dimineții, meditează cum poate să aiba ziua, între a zecea şi a douăsprezece bătaie de orologiu, un chip atât de pur, de străluminat, de transfigurat – senin: ei caută *filosofia de dinaintea amiezii.*”[18]

Această *voce nouă*, marcă a unei filosofii pozitivist – critice, proprie *stării de veghe* care demolează starea de vis, specifică depăşirii continue a unor boli şi a unor însanătoşiri fecunde, îi „ordonă” hoinarului ce hălăduieşte din pensiune în pensiune, eliberat de datoria cetății, mărşăluind cu pas *uşor*, dansant, de la Sud la Nord şi invers: „Pleacă de aici! Înainte! Mergi înainte! Nu ai descoperit încă omul! Mai rămân multe țări şi mări pe care ar trebui să le vezi: nu se ştie ce vei putea întâlni! Cine ştie, chiar pe tine!”[19]

4. „HĂITAŞUL ÎNTUNECAT ŞI PĂTIMAŞ”

Motto: *„Iubii o văduvă bătrînă*:
Ea <<Adevărul>> se numea....”
(*Ştiința voioasă**)***

Noul ciclu filosofic nietzschean este, conform lui Gianni Vattimo în „Subiectul şi masca”, o expunere a unei *metode*: aceea a *demascării lumii* decadenței, a purei şi înstrăinatei idealități: „Actuala noastră înclinație spre bucuria realului – o avem aproape toți – nu poate fi înțeleasă decât prin faptul că ne-am bucurat, vreme îndelungată şi până la saturație, de ireal.” (Aurora, af. 244)

Întruchiparea generică a decadentismului filosofic este filosofia metafizică a încrederii în fundament. Ea realizase celebra diferență parmenidiană între *ființă* şi *neființă*, operație de separare care a condus la apariția *măştii rele*, rigidizată în plasa ficțiunii.

Analitica acestui proces de rigidizare este realizată cu sângele rece al *cercetătorului*, adoptând *metoda genealogică*. Aşa cum demonstrează Deleuze, metoda filosofică derivă din tipul de întrebare pe care o filosofie îl lansează. Or, metafizica formulează întotdeauna întrebarea: *ce este?*, plasându-se astfel, în generalitate şi imobilitate, adică la fundament: frumosul în sine, binele în sine etc. Primul care s-a încăpățânat – dincolo de tăvălugul rațional – argumentativ al lui Socrate – să pună altă întrebare: *cine*? a fost sofistul Hippias. Căci a întreba *cine?* nu este decât o reformulare a întrebării *ce este?*, o aducere a acesteia într-o matcă firească. *Cine?* indică acele forțe care pun stăpânire pe lucru, conferindu-i sens şi valoare. Numai *cine?* ne conduce la adevărata esență, pentru că aceasta are o natură plurală: *cine?* arată pentru care dintre noi sunt lucrurile frumoase, din ce puncte de vedere.

Prin urmare, metafizica este rodul întrebării *ce este?*, o întrebare rău pusă, care constituie întreg discursul tradițional al filosofiei ființei.

Fidel metodei genealogice şi a întrebarii *cine?*, Nietzsche deschide *Omenesc I*, în chiar primul aforism denunțând tradiția filosofiei metafizice care „a acceptat o origine miraculoasă, direct din sâmburele şi esența *lucrului în sine*”[20] Aceeaşi dezvăluire este prezentă în aforismul 3 din *Omenesc II*: „*<<La început era>>* A ridica în slăvi geneza – iată lăstarul metafizic întârziat care, în studiul istoriei, dă din nou şi face să se creadă cu orice preț că la începutul tuturor lucrurilor ar sta ceea ce este mai valoros şi esențial”.[21] Pericolul la care duce gândirea acest „lăstar metafizic”, otrăvind întreaga „plantă”, este descris în aforismul 9 din *Omenesc I*: lumea metafizică proclamă „un fel de a fi neînțeles, inaccesibil nouă; ar fi un lucru cu proprietăți negative”[22] Un astfel de „lucru” este rezultatul visului şi al confuziei de planuri între cel real şi cel oniric. Nietzsche aseamănă lumea metafizicii cu credința necondiționată a „sălbaticului” în realitatea reprezentărilor visului. Acesta, „din pură moleşeală” a spiritului, supus forței uitării, „născoceşte minciuni şi absurdități”. Concluzia este că în visul metafizic „noi îi semănăm cu toții acestui sălbatic”. Mai mult, însăşi omenirea în evoluția ei tradițional-nihilistă, înstrăinată fiind de starea de veghe, efectuează „încă o dată tema neamului omenesc de odinioară”[23].

Ca urmare, metafizica, echivalent al lumii încremenite în sine, unilaterale, parțiale – în acelaşi timp, seducătoare mai ales pentru ... tineri – „poate fi definită ca ştiința care tratează despre erorile fundamentale ale omului, dar, în aşa fel, de parcă ar fi adevăruri fundamentale”[24].

Domeniile acestei „ştiințe” aparte constituie obiectul criticii nietzscheene, a operei lui de demolare a tot ce este prestabilit, rigidizat, absolut: *cunoaşterea*, *morala*, *creştinismul*. Loviturile de ciocan care cad

asupra acestor elemente ale decadenței încep să se audă dinspre o nouă filosofie, curățită, prin acest efort ghilotinard, de iluzii şi confuzii.

Dacă ar fi să poarte un nume şi o întrupare acest impuls de neoprit către suprasensibil şi minciună, atunci l-am împrumuta, cel mai bine, din aforismul 309 al „Ştiinței voioase", operă aflată spre finalul „Leului" şi anunțând, totodată, un salt decisiv spre eliberare şi independență: HĂITAŞUL ÎNTUNECAT ŞI PĂTIMAŞ. Acesta, fanatic al adevărului metafizic, se năpusteşte asupra călătorului, aflat mereu pe drum, fără să pietrifice nicio reprezentare, tot mai singur, în dialog numai cu umbra sa, până ce şi aceasta, la capătul zilei, când soarele asfințeşte, va dispărea: „Într-o zi drumețul trânti o uşă în urma sa, se opri şi plânse. Apoi spuse: <<Avântul acesta spre adevăr, realitate, nonaparență, conştiință! Ce ciudă mi-e pe el! De ce mă urmăreşte tocmai pe *mine* hăitaşul acesta întunecat şi pătimaş? Aş vrea să mă odihnesc, dar nu mă lasă.

Sub presiunea acestui asalt, călătorul, „ostenit" şi rănit", merge mai departe pe drumul anevoios al demascării, aruncând, totuşi, prevăzător, priviri încrâncenate înapoi, acolo unde, „cel mai frumos lucru" nu l-a putut reține, nu l-a putut iluziona, „*pentru că* nu m-a putut opri!"[25]

Originea acestui „cel mai frumos lucru" este CONŞTIINȚA.

Conținutul conştiinței apare în anii copilăriei, atunci când ni se cere ceva în mod imperativ de către persoane care au asupra noastră autoritate. Conştiința presupune norma şi teama care instituie în noi „sentimentul trebuinței". Sursa acestui automatism deprins din teamă („asta trebuie să fac, asta nu") este încrederea în autorități. Prin urmare, concluzionează Nietzsche în aforismul 52 al lui „Omenesc II", conştiința „nu este de la Dumnezeu în pieptul omului, ci glasul unor oameni în om"[26]. După cum se vede, apelând din nou la metoda genealogică (metoda dramatizării, cum o numea Deleuze),

în scopul demascării, originea idealității nu este divină, ci umană, prea umană....

Periculozitatea acestui prim „cel mai frumos lucru" către care îl împinge HĂITAŞUL ÎNTUNECAT ŞI PĂTIMAŞ, ne este demonstrată – în aforismul 221 al lui *Omenesc II* – prin echivalarea „luminismului" (epoca dominației rațiunii şi finalizată în plan istoric, printr-o revoluție a *egalității*, *libertații şi fraternității*) cu „tot ce este țicnit, histrionic, de o cruzime animalică, voluptos, îndeosebi sentimental şi care se îmbată pe sine."[27] Operă a lui *rațio* socratică (în care se originează), luminismul devine „violent şi intempestiv". Utilitatea lui inițial eliberatoare a devenit, sub captura mistificatoare a metafizicii, periculoasă, pentru că incită la fascinația pentru rigidizarea opuselor specifică măştii rele a lumii individuației. Însă procesul acestei demascări a rigidității metafizice, conduce la instaurarea măştii bune cu o semnificație, dionisiacă. Astfel curățită şi purificată de „murdăriile" idealității fanatice, „opera luminismului" – acum cu origine umană – poate continua „în sine însăşi".

Acest demers al *spiritului liber* de eliberare față de vechea metafizică, Claus ZITTEL îl numeşte *autosuprimarea cunoaşterii*. Rezultatul acestui proces tragic este acela că toate certitudinile devin iluzii necesare. Pasiunea cunoaşterii, către care împinge HĂITAŞUL, se disipează în posibilități ale cunoaşterii cu rol în conservarea şi creşterea vieții. În baza acestei impurități a gîndirii „cei mai mulți oameni suportă viața fără să crâcnească excesiv şi *cred*, prin urmare, în valoarea existenței".[28] Care poate fi viitorul științei, al cunoaşterii, în urma acestei *căderi* pe pământ a spiritului liber? Răspunsul lui Nietzsche este profetic, vizionarismul lui fixându-l fără tăgadă în solul mişcător al postmodernismului. Este vorba de o analiză a relației adevăr – plăcere. Aşa cum ne bucurăm de faptul că ştim „admirabila tablă a înmulțirii", tot astfel – în aforismul 251 din *Omenesc I* - nu resimțim plăcere

ca beneficiari ai *rezultatelor* cunoaşterii. Adevărurile ştiinţei se istoricizează, devin comune, cotidiene, utile. Plăcerea câştigă teren pentru cel „ce lucrează şi caută în domeniul" ştiinţei şi nu pentru cel ce-şi însuşeşte rezultatele ei. De accea, pentru a nu se pierde nici o faţetă a dublului caracter al cunoaşterii, pentru menţinerea unei culturi superioare, Nietzsche propune un tip ciudat de om, cu „creier dublu, un fel de două camere cerebrale, una pentru a percepe ştiinţa, cealaltă – ne – ştiinţa: stând una lângă alta, fără a se întrepătrunde, separabile, putându-se zăvorî; este o cerinţă a sănătăţii. Într-o zonă se află izvorul forţei, într-alta regulatorul: cu iluzii, subiectivităţi, pasiuni trebuie făcut focul, cu ajutorul ştiinţei cunoscătoare trebuie prevenite urmările vătămătoare şi primejdioase ale unei supraîncălziri."[29] Dar, prevăzînd că exigenţele acestei culturi superioare (care se întemeiază pe „colaborarea" adevăr – plăcere) nu vor fi îndeplinite, filosoful îi prescrie cursul umanităţii într-un chip uimitor de exact, care trimite cu necesitate către adevărul – ce – se – vinde al lui Lyotard, ştiinţa degenerând într-un simplu moment al circulaţiei capitalului: „interesul pentru adevăr încetează pe măsură ce acesta oferă mai puţină plăcere; iluzia, eroarea, fantasticul, legănându-se de plăcere, îşi cuceresc pas cu pas terenul stăpânit odinioară: ruina ştiinţei, recăderea în barbarie sunt consecinţa imediată."[30]

Pentru a finaliza cu prima ipostază a HĂITAŞULUI ÎNTUNECAT (vestitor al cunoaşterii – ştiinţei – conştiinţei), vom analiza aforismul 344 din „Ştiinţa voioasă" care ne oferă prilejul de a face trecerea la celelalte două înfăţişări ale HĂITAŞULUI: morala, în genere, şi creştinismul ca morală specific – metafizică. La întrebarea simplă: *dacă este nevoie de adevăr?*, de regulă răspunsul este afirmativ. Există o *necondiţionată voinţă de adevăr*. Dar ce este aceasta, se întreabă Nietzsche, unde îşi are ea obârşia, sursa, primul izvor? Pe linia devoalării idealităţii, Nietzsche constată că voinţa – de – adevăr – cu – orice – preţ este o formă a credinţei, este *convingerea* că

„*nimic nu este mai necesar decât adevărul*” . Iar această convingere îşi are sursa într-o valorizare de sine, într-un *ego* destul de omenesc „<<nu vreau să înşel, nu vreau să mă înşel nici pe mine însumi>>: şi *cu aceasta am ajuns pe tărîmul moralei,*”[31] şi anume a unei lumi, alta „decât cea a vieții, a naturii şi a istoriei”, opusă *lumii acesteia*, dar al cărei scop este tocmai distrugerea lumii „noastre”, sub fascinația unei irepresibile *credințe metafizice*. Atât de intens este acest pârjol pe care l-a aprins un mileniu de credință veche” în iluzia metafizicii, încât „noi, ateii şi antimetafizicienii, ne mai luăm încă focul *nostru*” din acest pârjol creştin „care a fost şi credința lui Platon, că Dumenzeu este adevărul, că adevărul este dumnezeiesc....”[32] Nimic nu scapă focului nihilist, deci şi această credință este *arsă* până în străfunduri, iar lumea devine atât de transparentă încât ceea ce se vedea „ca fiind dumnezeiesc” nu sunt decât greşeala, orbirea, minciuna. În acest fel, prin demascarea conştiinței, se ajunge la a doua formă sub care se prezintă „cel mai frumos lucru” cu care HĂITAŞUL ÎNTUNECAT vrea să ne îmbie şi să ne capteze: MORALA. Ea nu este altceva decât o „minciună convențională”. Prin morală nu suntem decât un *supraanimal* căci „fără erorile care zac în supozițiile moralei, omul ar fi rămas animal. Aşa însă el s-a considerat ceva superior şi şi-a impus legi mai severe.”[33] De aceea, morala este „un mijloc de a conserva în general comunitatea”, iar originea ei se află în *frică* şi *speranță*. Ca *supraanimal*, naşterea moralei se evidențiază urmărind relațiile acestuia „cu animalele”, conform aforismului 57 din *Omenesc II*. Se observă că acolo unde nu sunt luate în considerație folosul şi paguba, domină „un sentiment de totală iresponsabilitate; omorâm şi rănim, bunăoară, insecte [….]. Dacă animalele ne strică, le dorim cu orice chip *nimicirea* [….]. Dacă ne sunt de folos, le *exploatăm*”. Astfel se naşte responsabilitatea, astfel apare un început de „simțire morală”[34]

În descendența vechii dispute dintre *physis* şi *nomos* (ne reamintim prețuirea „filosofului – dinamită” pentru Callicles), Nietzsche coboară în abisalitatea originară a moralei, în ceea ce el numeşte „dubla preistorie a binelui şi a răului”, originată în sufletul nemuritor, pe de o parte, şi în castele dominante, pe de alta. Omul „bun” aparține unui *physis* curat, „celui ce are puterea de a răsplăti binele cu bine, răul cu rău”, precum Polemarchos în „Republica”, învins de Socrate prin calificarea unei astfel de concepții ca aparținând bunului – plac, arbitrarului. Însă în viziunea lui Nietzsche, cel „bun” are sentimentul comunității în baza principiului răsplătirii, dintr-un prisos natural de putere; drept urmare, cei „buni” formează o castă stăpânitoare (de sine) şi lipsită de resentimente, iar în comunitatea lor binele se moşteneşte, ca de la nobil la nobil, şi nu se dobândeşte prin învățare.

În contradicție cu acest portret de „stăpân”, omul „rău” este lipsit de puterea de a răsplăti, şi, de accea, nu poate forma o comunitate, fiind neputincios, atomizat (deşi – sau poate tocmai pentru că – trăieşte „colectivist”), dominat; „cei răi” formează numai „ o masă ca praful”, o colectivitate fără individualități, o turmă de „scalvi”, ostilă, marcată de reactivitate; aici, în lumea celor „răi”, slabi, „semnele de bunătate, de ajutorare, de milă sunt receptate cu teamă ca perfidie, ca preludiu al unui deznodământ cumplit, ca amețire şi înşelăciune, pe scurt, ca răutate rafinată”.[35]

Din acest eden preistoric al unei morale originar – naturale, se cade, mai târziu, într-o morală „pervertită”, istoricizată – al cărei vârf este creştinismul – în care conținutul inițial al termenilor de „bine” şi de „rău” se inversează, prin mistificare, încât „binele” este reinstituit de către cei multi şi atomizați, unindu-şi forțele reactive („rele”, în sine) în vederea subminării celor foşti „buni”; iar „răul” (cel istoricizat!) este reinstalat de către foştii „stăpâni”, curați în preistoria lor, dar nerezistând dominației viclene,

reactive, a celor foşti „răi”, avantajați acum când apar drept „buni” de o istorie nivelatoare, egalizatoare, încărcată de negativitate.

Până la acestă falsificare, specifică unei moralități de esență creştină, filosoful german analizează, în splendoarea ei luminoasă, structura moralei *„de până acum”*, în aforismul 94 din *Omenesc I*. Trei faze are acestă morală viguroasă: prima este aceea în care omul se manifestă ca „folositor şi rațional” pentru sine, sub „libera stăpînire a rațiunii”; a doua aparține principiului *onoarei*, al virtuții comunitare, prin care indivizii se întrec între ei, liberi; a treia etapă este „treapta supremă a moralității de până acum”, pentru că omul astfel eliberat şi interdependent, totodată, devine „legislator de opinii”, el însuşi stabilind pentru sine şi pentru alții, „ceea ce este onorabil, ceea ce este folositor”[36]

Actele de moralitate (soldatul ce cade pe câmpul de luptă pentru patria sa victorioasă) nu sunt expresia unor „minuni”, a unor idealisme, ci sunt semne ale iubirii de sine, pure, dar şi a scindării ființei, în urma căreia îşi sacrifică iubirea de sine, celeilalte: „în morală, omul nu se tratează pe sine ca *individuum*, ci ca *dividuum*.”[37]

În *istorie*, controlul este al comunității şi al turmei: „ceea ce-i serveşte *acesteia* în primul rînd – şi în al doilea şi al treilea – este şi criteriul suprem pentru valoarea tuturor indivizilor”. Sub acestă monitorizare, valoarea şi egoismul curat, originare, convertindu-se intr-o simplă functie a turmei: „Prin morală, individul este instruit să devină funcție a turmei şi să-şi atribuie valoare numai ca funcție. [….] Moralitatea este instinctul de turmă individual.”[38]

Elementul esențial care explică metamorfozarea *physisului* în *nomos* este *uitarea*, asociată cu impactul ei asupra sentimentului moral. În aforismul 40 din *Omenesc II*, motivelor originare ale actului moral (teama, respectul, bună voința) le sunt *uitate* plăcerea şi utilitatea inițiale, devenind

simple carcase istorice, goale, norme ale „turmei”. Ele au luat forma unor *imperative categorice* aflate în luptă cu instinctele „egoiste”. *Uitarea* devine calea prin care se insinuează în istorie *ascetismul* al cărui rol este de a imprima moralei un caracter iluzoriu, dar seducător pregătindu-i, în acelaşi timp, autodistrugerea.

În sfârşit, călătorul aflat în luptă surdă cu HĂITAŞUL ÎNTUNECAT ŞI PĂTIMAŞ, mai trebuie să demonteze ultima capcană a acestuia, deghizată în „cel mai frumos lucru” cu rol narcotic şi înfăţişând o nouă „găteală” (cum ar spune Socrate despre înşelătoarea sofistică, în luptă verbală cu Gorgias): religia CREŞTINĂ.

În debutul analizei noastre, vom mărturisi că ne însuşim calificarea lui Gianni Vattimo, în „Subiectul şi masca”, conform căreia „Această viziune despre originea şi temeiurile religiei nu e desigur foarte originală....”[39] Însă viziunea nietzscheană despre religie se înscrie într-o perspectivă mai largă a criticii filosofiei sale, anume una care tematizează critica virulentă fixată asupra mentalităţii moral – metafizice.

Ceea ce conferă, totuşi, strălucire acestei disecări poate prea „pozitivistă” a fenomenului religios, este *stilul* inconfundabil nietzschean, persuasiv, ornamentat şi suplu în acelaşi timp, plin de sugestii fertile.

Capitolul „viaţă religioasă” a radicalului *Omenesc I* originează religia în *teamă şi necesitate*, reuşind, apoi, să se insinueze în existenţă prin „căi greşite ale raţiunii” (af 110), veritabil truc al teologilor. Astfel, religia are o justificare „magică”, derivând din nevoia omului de a domina natura şi altfel decât prin ştiinţă şi tehnică, încă incapabile să imprime dominarea. Absorbit de credinţa în magie omul se ridică împotriva cauzalităţii naturale. Stilul sclipitor salvează nuditatea brutală a acestei explicaţii „materialiste”: „Când tragi la vâsle, nu vâslitul este acela care pune în mişcare nava, ci vâslitul nu-i decât o ceremonie magică prin care sileşti un demon să pună în mişcare

nava."[40] Natura este situată în afara regulei, în vreme ce omul este regula însăşi. Natura religiei apare ca fiind înrudită cu spiritul vrăjitoresc: oricărui spirit îi aparține ceva material. Din nou, stilistica nietzscheană oferă grație unor frazări „feuerbachiene": „corporalul oferă mânerul de care poți apuca spiritul".[41] (Feuerbach: secretul teologiei este antropologia).

Dar, în sentimentul religios (ca şi în cunoaştere şi în morală), şi mai cu seamă în creştinism, *idealul ascetic* îl sfarmă pe om, pentru că el este o combinție înalt – reactivă a resentimentului şi a conştiinței încărcate. Triumful reactivității este deplin şi el se traduce în *culpa creştină*: acel element din creştinism care este total barbar şi negrecesc şi care proclamă absoluta păcătoşenie a omului, culpa lui eternă, natura lui umil – inferioară: „....creştinul nu crede în abjecția sa individuală: el este rău ca om în general şi se liniştește puțin zicând: Suntem cu toții din aceeaşi speță."[42]

O asemnea creatură, din care a dispărut noblețea libertății şi seninătății greceşti, îşi abandonează responsabilitatea într-o comparație imposibilă, făcută „cu o ființă care este capabilă numai de acele acte care sunt numite nonegoiste": Dumnezeu. Rolul acestei ființe total *dezinteresate* este să săvârşească justiția, să pedepsească răul din om, prin „loviturile de bici ale judecății şi caznelor sale" (af 132, *Omenesc I*).

Învins, deplin subordonat, omul numeşte această caznă ca fiind *mântuire*. Ros de *idealul ascetic*, constatând că supunerea necondiționată este mai comodă decât cea condiționată, omul se transformă în *ascet şi sfânt*. Pentru aceasta, el îşi caută un „duşman lăuntric", identificat în corporalitatea sa integrală, în senzorialitatea sa, pe care le declară eretice, şi luptă împotriva acestora până devine *parțial*. În acel moment s-a înfrânt cu îndârjire pe el însuşi: un ego fără eu. Trucul religios a reuşit printr-o încununare a idealului ascetic ca voință de neant, în termenii lui Deleuze: „Sensul idealului ascetic este, prin urmare, acesta: să exprime afinitatea

forțelor reactive cu nihilismul, să exprime nihilismul ca <<motor>> al forțelor reactive”.[43]

Sinteza traseului acestei „sfințenii” reactive, de la înrudirea grecească a nobilului inferior cu nobilul superior, până la lipsa de *măsură* creştină, „asiatică”, o realizează forța stilului – dinamită, leonian, aspru şi limpede: „....neputând să dezbrace veşmântul naturii, învață să se simtă o ființă rea. Treptat în cazul unei vieți lungi trăită natural, se simte apăsat de o asemenea povară a păcatelor, încât e nevoie de puteri supranaturale pentru a putea îndepărta această povară; şi o dată cu lucrul acesta, a păşit pe scenă nevoia de mântuire....”[44]

Ajuns în acest punct de maxim nihilism reactiv, el tinde natural către împlinire, iar aceasta constă în autosuprimare, în autodistrugere, până la nihilismul complet.

Este ceea ce Nietzsche profetizează în aforismul 119 din *Omenesc I*: „*Destinul creştinismului* […] el va pieri!” Dispariția lui este urmarea logică a lanțului de reactivități, acum străveziu, cunoscut, clar, întruchipat în morală, cunoaştere, religie. Este „victoria ateismului ştiințific, este un eveniment universal – european, la care toate neamurile trebuie să-şi aibă partea de merit şi de onoruri […] Se vede *ce* anume l-a biruit pe Dumnezeul creştin: însăşi moralitatea creştină, noțiunea de sinceritate privită din ce în ce mai sever, subtilitatea duhovnicilor conştiinței creştine transfigurată şi sublimată în conştiință ştiințifică, în puritate intelectuală cu orice preț”. (*Ştiința voioasă*, af. 357).

Probabil că ajuns aici, aflându-se încă pe drum, curățit însă de fantasmele „celui mai frumos lucru” lăsînd în urmă HĂITAŞUL ÎNTUNECAT ŞI PĂTIMAŞ, o simplă fiară de hârtie, călătorul urmează îndemnul umbrei şi priveşte spre munții din jur cum soarele asfințeşte.

Moment în care, rămas singur, insuportabil şi apăsător, strigă repetat în jur: „Unde eşti? Unde eşti?”

5. „ANIMALUL MARIN” – PE „CULMEA” EXISTENȚEI

Motto: „***Curaj drumeţule! Acu-i acu!”***

(*Ştiința voioasă*)

După anul 1880, depăşind *iarna cea mai întunecată a vieții mele* (1879-1880), devenit ceea ce este: un drumeț, un „hoinar” între sudul Italiei şi nordul înălțimilor Elveției, Nietzsche intră brusc şi sigur într-o etapă luminoasă, fericită, pe măsura desăvârşirii nihilismului textualo-existențial ca nihilism complet...

În eseul său despre fostul ei iubit – maestru din 1894, Lou Salomé crede că *acum* debutează cariera lui de filosof, abia după ce filosoful – hoinar care va „filosofa cu ciocanul” va fi încheiat curba externă *a vieții sale* (de natură administrativă) şi va fi poposit mai aproape de propria sa temă şi de propriul său chip, altminteri labirintice – axate pe mobilitate şi devenire. În *durere* (se cunosc celebrele alternanțe sănătate-boală, prin care trece Nietzsche periodic şi care au darul de a-l remonta, miraculos) şi în *singurătate***,** filosoful german se simte ca peştele în apă, descoperindu-şi cu bucurie, ca într-o explorare în profunzime a unui *fătum* aşteptat, propria lege a spiritului său dar şi a „sângelui” său: „...socotesc că munții şi pădurile sunt de preferat oraşelor” (scrisoare către Peter Gast, Marienbad, iulie, 1880).

Momentul acestei noi şi decisive schimbări de tonus şi perspectivă este acela al scrierii *Aurorei.* În urma unui sejur la Veneția, între lunile martie şi iunie 1880, cartea ar fi trebuit să se numească *L’Ombra di Venezia.*

Însă, aflat în Genova, din corespondența cu Heinrich Kőselitz; în 9 februarie 1881, îşi stabileşte noul titlu „fericit şi foarte recunoscător” către prietenul său: „... mi-ai dat ideea că ar trebui, poate, să numesc această carte *O Aurora. Gânduri despre prejudecățile morale, etc.* În plină inspirație, trăindu-şi cu fervoare noua ipostază care-l acapara pe zi ce trecea, scriind şi finalizând *Aurora,* el transmite către acelaşi Kőselitz, la 24 februarie 1881, impresia de sărbătoare continuă care-l stăpâneşte: „Astăzi, o zi frumoasă [...], şi un soare luminos/ Am început imediat să clasez ansamblul textului [...]. Rezultatul m-a pus într-o bună dispoziție. Nu puteam să-mi împiedic râsul, vazând astfel totalitatea textului din nou adunată ... ”

Aurora apare în iunie 1880, la aceeaşi editură Schmeitzner. Anticipând impactul noii sale imagini în conştiința publică literar-culturală a epocii (de care, desigur, era suficient de distant), este preocupat, dintr-un vechi instinct pragmatic, de protecția surorii sale, Elisabeth, căreia-i scrie îngrijorat, în 19 iunie 1881, de la Recoaro: „Mi-ar plăcea ca tu să poți spune întregii lumi, cu conştiința împăcată <<ignor noile gânduri ale fratelui meu>>. (Cu siguranță vei auzi că acestea din urmă sunt <<imorale>> şi <<fără pudoare>>)”.

De la distanța rece a asumării propriei vieți, ca şi cum ar fi viața *altuia*, în *Ecce homo* califică *Aurora* drept o carte în care nu există *război*, nici „artilerie grea, nici tunuri mici” (deşi ea începe o „campanie războinică împotriva moralei”), o carte care nu conține negativitate („nu apare nici un cuvânt negativ, nici un atac, nici o răutate”). Autorul acestei noi viziuni este unul complet *vindecat* de arsurile repetate ale negației: „ ... e o carte însorită, rotundă, fericită, asemenea unui animal marin care stă întins la soare pe stânci. În cele din urmă, eu eram acel animal marin ...”[45].

După apariția cărții, în vara lui 1881 descoperă în Elveția un ținut care părea că-l aşteaptă dintotdeauna, SILS-MARIA, unde va petrece clipe

fericite („şopârle zeeşti"), din perspectiva cărora priveşte oamenii şi lucrurile *sub speciae aeternitatis*: „ca şi cum aş fi deja mort de multă vreme – ei mă emoționează, mă sperie şi mă încântă, dar eu sunt total îndepărtat de ei. Pierdut pentru totdeauna..." (scrisoare către Paul Rée, 8 iulie, 1881, la Sils-Maria).

Animalul marin care-şi schimbase metabolismul, „în labirintul de stânci de lângă Genova, unde am fost singur şi nu mai aveam taine decât cu marea" [46], se află *acum* „în <<culmea>> existenței mele, adică a obligațiilor pe care viața mi le-a dat puțin câte puțin, şi trebuie, dacă e posibil, să mă dedic întocmai acestor obligații următorii 4 ani, fără să mai gândesc la nimic altceva". (scrisoare către Franz Overbeck, 20-21 august, 1881, Sils-Maria).

Surprins el însuşi de coborârea miraculoasă, rarisimă, a sensului (mai mereu *transcendent*, îndepărtat) în imediatețea *evenimentului*, temător că acele zile unice pot să-i scape printre degete, ca un fum, tot aşa cum şi veniseră, Nietzsche îşi împărtăşeşte starea cu o fericire prudentă: „Soarele de august se află deasupra noastră, anul fuge mereu, în munți şi păduri cresc tăcerea şi pacea. La orizont mi-au apărut gânduri, pentru prima oară complet necunoscute până acum – nu vreau să dezvălui nimic...".Viitorul Zarathustra începe să se înfiripe în soarele copleşitor de la Sils-Maria, deasupra lumii: „mă cutremur şi râd [...] în ajun plânsesem prea mult în timpul plimbărilor mele, dar nu cu lacrimi sentimentale, ci cu lacrimi de jubilație." (scrisoare către Peter Gast, Sils-Maria, 14 august, 1881).

Noile idei ale „animalului marin" format, încă o dată, în singurătatea stâncilor Genovei, sunt acum, în luna august 1881 de la Sils-Maria – o lună fundamentală a unui DA încă ținut sub obroc, dar sosit -, înfricoşătoare. Ele sunt cheia noii sale filosofii ce se anunță ca o multaşteptată „amiază" a lumii, şi poartă numele *Eternei Reîntoarceri a Identicului*: „... Gândul Veşnicei Reîntoarceri, această supremă formulă a Acceptării, cea mai înaltă

care poate fi atinsă vreodată, aparține lunii august a anului 1881; este aruncată pe hârtie pe o filă purtând inscripția <<La 6000 de picioare mai presus de om şi de timp>>. În ziua aceea am mers prin pădure la lacul Silvaplana; m-am oprit lângă un uriaş bloc piramidal de stâncă prăvălită, nu departe de Surlei. Acolo mi-a venit acest gând." [47] Aici îşi leapădă Nietzsche vechile *gusturi* şi îmbrățișează altele, mai ales în muzică, unde, în 27 noiembrie 1881, ascultă pentru prima oară „Carmen" de Bizet, pe care-l opune cu vehemență lui Wagner: „Ura! Prietene! Iarăşi am descoperit ceva bun, o operă de François Bizet (cine-i?): <<Carmen>>. [...] Lucrurile bune sunt o doctorie pentru mine." (Scrisoare către Heinrich Kőselitz, - „renăscut" în Peter Gast -, la 28.11.1881, Genova). În decembrie 1881 însă primeşte o „lovitură atunci când află că a murit Bizet, pe care-l caracterizează, în fața aceluiaşi Gast: „un suflet aşa de pasionat şi grațios!".

Inspirat de mugurii noii sale înfățișări, în decembrie 1881 începe manuscrisul „Ştiinței voioase", în fond o continuare a *Aurorei*, captiv, de-acum, unui orizont auster, al înălțimilor şi izolării, departe de murmurul gălăgios al lumii, luând chipul liniştit şi luminos al celui lipsit de minima curiozitate pentru orice lumească „poveste cu bancnote": *un ermit vesel*!

6. ULTIMA CAPCANĂ: O „ŞOPÂRLĂ ZEIASCĂ"

Motto: „***Cert, sunt numai vâlvătăi***"

(*Ştiința voioasă)*

Totuşi, deşi deja suficient sieşi, împins către posibila recuperare a lumii pierdute de un dor încă natural, nostalgic, *ermitul* îşi urmează – generos şi inocent – un ultim impuls omenesc, coborând cu stângăcie şi

curățenie în magma versatilă – vinovată – şi – aplatizată a umorii lumii veşnic învingătoare, în anul 1882.

Aflat în aceeaşi însorită Genovă, după un ianuarie 1882 inspirat – scriind la „Ştiința voioasă”-, calificat către Gast „cel mai frumos pe care l-am cunoscut vreodată”, în februarie primeşte vizita prietenului său, Paul Rée, care-i aduce în dar o maşină de scris, suprema noutate: „Dr-ul Rée a sosit ieri; locuieşte în casa de alături şi va rămâne o lună.[...] Maşina de scris (care face 500 franci) e la mine. [...] Vremea, exact ca mai înainte, de nedescris! Ieri eram, eu şi Rée, în acelasi loc de pe mal unde, peste o sută de ani (sau poate peste cinci sute, sau o mie, cum doriți!) mi se va ridica o mică coloană în onoarea *Aurorei*. Am stat la soare veseli, ca doi arici de mare.” (scrisoare către Peter Gast, 5 februarie 1882, Genova).

Dar această stare de fericire, egoist rațională, tinde, în avântul ei intrinsec, să ia un aspect intramundan: în primăvara aceluiaşi an cade pradă, cu sprijinul lui Rée, ultimei „şopârle zeieşti” a lumii reale: fascinanta rusoaică Lou von Salomé, mai tânără cu 17 ani decât *ermitul* încarnat la Sils-Maria şi viitoare amică – având astfel o consubstanțialitate generică – a unor bărbați geniali: Freud, Rilke, ca să nu-i mai punem la socoteală pe „războinicul-eteric” Nietzsche, ca şi pe viitorul ei soț, Paul Rée.

Evenimentul întâlnirii celor doi se petrece la Roma, în aprilie 1882, unde filosoful ajunge la 24 aprilie, invitat de Malwida von Meisenbug. Începând din acest moment şi până în noiembrie, sub puterea magică a credinței în idealitate şi lealitate ca idei generale, din care, printr-un truc psihologic deducea necesitatea existenței în realitate a acestora (reluând astfel credința primitivului în *magie*), Nietzsche *trăieşte* un „amor platonic”, în mare parte bizar (privit din *exterior*!), alături de doi intelectuali care aparțineau, fiecare, unor generații diferite: Lou von Salomé, 21 de ani; Paul Rée, 32 de ani – la 17 ani şi respectiv 6 ani distanță de maestru. Îndrăgostit

fulgerator de Lou (în fapt o idealizare sisifică a ei), Nietzsche îşi mărturiseşte acesteia, din Naumburg, la 10 iunie 1882, încredințându-se oarecum geniului ei practic, lipsa de abilități mundane, pe care, totuşi, deducem, ar fi dorit să le posede: „... sunt lipsit de experiență şi de exercițiu în toate aspectele acțiunii", dar este convins – se automotivează – că au forță să „suporte împreună". Hipnoza de care este cuprins fericitul ermit este atât de profundă, încât se lasă cu totul în brațele aceste sirene neaşteptat şi suspect de dulce: „Pentru mine personal, L. este o adevarată *comoară cu noroc*, mi-a împlinit toate aşteptările – nu se poate întampla frecvent ca doi oameni să fie atât de înrudiți precum suntem noi." (scrisoare către Franz Overbeck, Leipzig, 1882).

Părând condamnat la fericire, în 27 august 1882, trioul se află pentru ultima dată la Leipzig, împreună. În aceeaşi mirifică lună, la Schmeitzner, apare „Ştiința voioasă", carte „scrisă în graiul unui vânt de moină" – cum o apeciază în Prefața la ediția a II-a din 1886 -, cartea unui **convalescent,** a unui **reînsănătoşit** (care are însă, în el, urmele bolii!) ce-şi afirmă cu bucurie „puterile revenite."

Maxima fericire terestră pare să-l fi atins pe cel care, în acelaşi august din 1882, îi declară lui Jacob Burckhardt, din Naumburg, că „am atins un punct în care trăiesc cum gândesc". Consubstanțialitatea viața-operă este proclamată direct, şi ea vizează identitatea de calitate dintre noua direcție relaxat-afirmativă a filozofiei sale, pe de o parte, şi minunata muşcătură a „şopârlei zeieşti" care este Lou, pe de altă parte. S-ar putea spune, în nota preeminenței textului față de viață, desfăşurată până aici, că mortala Lou Salomé a fost *inventată***,** *comandată*, de noua sevă ideală cu care s-a reîncărcat filosoful încă din vara lui 1881, la Sils-Maria. În acest sens, Lou este o pură *născocire psihologică*, necesară etapei: „Lou este pregătită pentru latura secretă a filozofiei mele" (scrisoare către Peter Gast,

octombrie, 1882). Sub imboldul atracției exercitate de „șopârla zeiască", „veselul" Nietzsche compune chiar muzică pe una din poeziile starletei, „Rugăciune pentru viață".

Este timpul, totuşi, ca acest balon de iluzii să se spargă, într-o implozie previzibilă, aşteptată, după ce-şi va fi atins punctul maxim al acțiunii sale iluzioniste: aceasta este cererea în căsătorie a prea-frumoasei Lou, *indirect***,** prin intermediul celui de-al treilea, prietenul Rée. În mod necesar, cea care „are un caracter incredibil de ferm şi ştie *singură* exact ceea ce vrea" [48] îl refuză, influențată şi de imixtiunea surorii lui Nietzsche, Elisabeth.

Inevitabil, cortina de fier dintre el şi lume cade din nou, sec şi definitiv.

Reîmbrăcându-şi „sutana" austeră a ermitului, vindecat de „bolile" lumii, Nietzsche se reîntoarce în reşedința sa de la Genova, apoi la Rapallo, unde, ca sub vraja unei revanşe cosmice, începe să scrie prima parte a lui „Zarathustra". Acum simte din nou „o chemare spre *înălțimi*, de la care problema tragică pare să se afle *sub* nivelul meu. Aş dori să *eliberez* existența umană măcar de unele aspecte ale caracterului ei crud şi sfâşietor". (scrisoare către Heinrich von Stein, decembrie 1882).

Cât despre cei doi foşti prieteni – cu care cândva, în trecutul recent, forma o unitate, o adevărată *monadă*, fără uşi şi fără ferestre ... – un an mai târziu, scriind la „Zarathustra", Nietzsche îi clasifică drastic, disprețuitor, scuturându-se febril de zgura prea-pământească, într-o scrisoare către Malwida, în august 1883: „... acele două persoane, Rée şi Lou, nu sunt vrednice nici măcar să-mi lingă tălpile încălțămintei. [...] Ar trebui să ne încredem mai mult în instinctele noastre, inclusiv în instinctul *repulsiei*."

Marcată însă de scurta conviețuire, intensă, într-ale spiritului filosofic, cu fulgerătorul Friederich Nietzsche, Lou Salomé avea, totuşi, să-i închine

acestuia un eseu, în 1894 („Friederich Nietzsche în spiritul operei sale"), în timp ce filosoful era în viață, dar numai vegetativ, cu mintea întunecată. Aparent fragilă, dar sigur inteligenta Lou îi va alcătui filosofului-dinamită un *portret fizic* unic, emoționant, în trăsăturile căruia se citesc trăsăturile *portretului spiritual*, al filosofiei sale, aşa cum în ceară se păstrează urma peceții: *„Acest bărbat de talie mijlocie, cu trăsături calme şi cu părul brun dat pe spate, îmbracat modest dar extrem de îngrijit, putea cu uşurință să treacă neobservat. Trăsăturile fine şi foarte expresive ale gurii sale erau aproape în întregime acoperite de o mustață stufoasă, lăsată. Râsul său era uşor şi nu ridica niciodată vocea vorbind. Mersul său avea ceva prudent şi reflectat care-l făcea să-şi îndoaie umerii. Era greu de reprezentat acest bărbat în mijlocul unei mulțimi; întreaga sa ființă era marcată de semnul particular care-i distinge pe solitari [...]. Mâinile sale, în schimb, atrăgeau privirile: erau deosebit de albe şi de fine şi Nietzsche spunea el însuşi că ele trădau geniul său.[...] El acorda o importanță asemănătoare urechilor sale care erau foarte mici şi foarte fin modelate; el spunea că erau făcute pentru <<a auzi lucruri nemaiauzite>> (<<Aşa grăit-a Zarathustra>>I,25, Prolog,9).*

În ceea ce priveşte ochii săi, ei erau cu adevărat revelatori. Deşi pe jumatate orbi, nu aveau privirea nesigură şi scrutătoare involuntar care caracterizează majoritatea miopilor. Ei păreau mai degrabă paznici care veghează asupra propriilor lor comori, santinele protejând accesul la un mister impenetrabil. Vederea sa defectuoasă răspândea asupra trăsăturilor sale un farmec magic, căci în loc să reflecte senzațiile fugitive provocate de vârtejul evenimentelor externe, ele nu lăsau să transpare decât emoțiile care se nasc din propria sa gândire. Privirea sa era îndreptată spre interior, dar în acelaşi timp – depăşind obiectele familiare – , el părea că hoinăreşte la infinit sau, mai exact, ochii săi observau viața sa interioară aşa cum

contemplăm infinitul [...]. Când el se însufleţea în cursul unei conversaţii, al cărei subiect îl interesa, - cum i se întâmpla uneori în timpul întrevederilor noastre - vedeam o lumină emoţionantă aprinzându-se în fundul pupilelor sale, apoi stingându-se imediat. Dar când era trist şi copleşit, singurătatea sa se manifesta printr-o dispoziţie sumbră, aproape ameninţătoare, care părea că urcă din străfundurile fiinţei sale – din această prăpastie interioară în sânul căreia el era mereu singur şi a cărei singurătate nu putea să o împartă cu nimeni – din acest abis care-l făcea uneori să se înfioare de oroare şi în profunzimea căruia geniul său sfârşeşte prin a se prăbuşi fără întoarcere.

Gesturile sale, şi, într-o manieră generală, toată atitudinea sa, dădeau şi ele o impresie de linişte şi de rezervă. El nu renunţa niciodată la o mare curtoazie şi la blândeţe aproape feminină; caracterul său era la fel şi mereu binevoitor; îi plăceau formele rafinate şi elegante ale vieţii...", [49]

Este un portret fizic memorabil şi unic, dar, în fond, este un portret al unei idealităţi pure şi intangibile, construit cu migală de artist de către o ***îndrăgostită*** iremediabilă şi pentru eternitate; de către o „şopârlă zeiască" aflată sub fascinaţia masivă – şi acum devoalată – a unui „animal marin" fermecător prin spirit; de către o femeie sedusă de genialitate şi care, sensibilă şi fragilă, „tremura de fiorii delicaţi ai aducerii aminte" [50] – aşa cum ***tremura*** singuraticul – genial atunci când, în paginile lui „Ecce homo", rememora acei ani strălucitori.

7. Pe „CULMEA REFLECȚIEI”

Motto: *„Tot aşteptând aici-dar ce?- nimic,*
Stau, dincolo de Rău şi Bine, - un pic,
Gustând lumini, şi-umbre-un pic, doar joc,
Amiază, lac şi timp fără soroc.
Iubito! unu, brusc, ajunse doi –
- Şi Zarathustra-mi apăru apoi...”
(*„Ştiința voioasă”*)

„Voința de putere” este o carte – culegere apărută postum (1901) sub îngrijirea surorii sale, Elisabeth şi a prietenului său, Peter Gast. Cartea în discuție, controversată din cauza intervenției lui Elisabeth în reaşezarea şi ajustarea fişelor fratelui său, a fost alcătuită din note redactate începând cu anul 1881, probabil odată cu descoperirea edenului de la Sils-Maria, unde, ştim, a avut pentru prima dată ideea eternei reîntoarceri a Identicului.

Aforismul 617 din „Voința de putere” marchează cu acuratețe şi pregnanță radicalitatea specifică acestei metamorfozări dintr-o filosofie a nihilismului într-una a afirmării. Momentul acestei transformări este resimțit cu o intensitate maximă (vara lui 1881), autorul lui situându-se pe o „culme a reflecției” corespunzătoare unei alte „culmi” la care ajunsese: cea a existenței: „*A imprima* devenirii caracterul ființei – aceasta este *voința de putere cea mai înaltă.*

O dublă falsificare, pornind de la simțuri şi pornind de la spirit pentru a obține o lume a ființării, a persistenței, a valorii uniforme etc. *Faptul că*

totul revine reprezintă apropierea extremă a unei lumi a devenirii de aceea a ființei: - culme a reflecției.”

Această mirifică dublă-culme, pe care se va instala în totalitate după anul 1883, este anunțată de cele două cărți cu caracter *interstițial*, care au rolul de a „relaxa” şi „slăbi” gândirea nietzscheană, până la o „profunzime zburdalnică”: „Aurora” şi „Ştiința voioasă”.

Într-adevăr, în *Prefața* la ediția a II-a a „Științei voioase”, din 1886 (scrisă la Ruta, lângă Genova), „Leul” deja supus metamorfozei găseşte în ea – ca pecete a „culmii de reflecție” – „neastâmpăr, nelinişte, contradicție, vreme de aprilie”...

Dar drumul până aici – până la plonjarea în *profunzimea zburdalnică*, numită astfel în *Ecce homo* – nu este încă încheiat, deoarece acțiunea nihilistă, ca o mişcare necesară către o nouă filozofie, nu se împlinise. Totuşi, nihilismul complet se anunță şi el prin tema omului înspăimântat de moarte.

a) TEAMA DE MOARTE

Omul metafizic încă supraviețuieşte în ipostaza „omului cu ceasul în mână”, analizat de Vattimo în „Subiectul şi masca”. Absoluta nesiguranță a „omului cu ceasul în mână” este expresia ultimă – crede filosoful italian - a esenței metafizicului care constă în dorința continuă şi disperată de dominație a lumii prin cunoaştere. Aforismul 329 al „Științei voioase” radiografiază cu exactitate condiția profund metafizică a americanului „contemporan” (şi care contaminează întreaga Europă): agitat, lipsit de spirit, supus *muncii* ca sursă de profit, marcat de lipsa de timp: „Gândim cu ceasul în mână, tot aşa cum prânzim cu privirea scufundată în ziarul bursei, - trăim ca unul care se teme neîncetat că <<„i-ar putea scăpa, ceva”>>. <<Mai bine faci orice, decât nimic>>[...] Fiindcă viața, în goana după câştig, ne sileşte să ne cheltuim

întruna spiritul până la vlăguire, într-o neîncetată prefăcătorie de sine sau înşelare sau preîntâmpinare, adevărata virtute este astăzi să faci ceva într-un timp mai scurt decât un altul."

O altă fațetă a aceluiaşi tip uman învins de dorința de a stăpâni o întâlnim în „Aurora", aplicată la *condiția omului de ştiință*, un alt înfricoşat de moarte, şi tocmai de aceea devenit „tiran al spiritului" – omul ne-eliberat de spaimele moralei şi ale cunoaşterii: „Mersul ştiinței nu mai este împiedicat azi de faptul accidental că omul trăieşte aproximativ şaptezeci de ani, cum prea multă vreme acesta a fost cazul. Odinioară, insul voia, în acest răstimp, să ajungă la capătul cunoaşterii [...] ... se credea, fiindcă totul părea rânduit în lume în funcție de om, că şi cognoscibilitatea lucrurilor este rânduită în funcție de o măsură omenească a timpului. [...] Astfel, filozofia era un soi de luptă supremă pentru tirania spiritului ..."[51]

La *tirania timpului*, se adaugă *tirania cunoaşterii*, iar pentru ca portretul tipului–metafizic să prindă contur este necesară tema *omului–ascet*, întâlnită în „Aurora" (af. 113), om care se auto-suprimă (pregătindu-şi **„***lemne pentru rugul său propriu***"**), printr-o implozie a spiritului însetat de propria cunoaştere, până la anihilare: „Tendința de distingere este tendința de îngenunchere a aproapelui [...] – aici, la capătul scării, stă *ascetul* şi martirul, acesta simte cea mai mare plăcere în a îndura el însuşi, ca urmare a nevoii sale de distingere [...]. Triumful ascetului asupra lui însuşi, ochiul său întors înăuntru, văzând omul scindat într-un suferind şi într-un spectator şi aruncându-şi privirea pe viitor în lumea exterioară numai pentru a aduna oarecum din ea lemne pentru propriul rug, această ultimă tragedie a nevoii de distingere, în care nu mai există dectât un singur personaj, care se carbonizează în sine însuşi – iată finalul demn de a sta lângă început..."[52].

Credința nestrămutată în principii şi repere fixe, în „întemeiere" şi în siguranță, proprie gândirii metafizic-nihiliste, aparține unui om neliber dar

care are *iluzia libertății*, tot astfel cum, aflat „lângă cascadă” este captat de fantoma libertății, în realitate el fiind prins într-o „circularitate amețitoare”, lipsită de direcția afirmativă a ideii eternei reîntoarceri: „Privind o cascadă, noi avem impresia că vedem în nenumăratele încovoieri, şerpuituri, frângeri ale undelor, libertate de voință şi arbitrar; dar totul este necesar, orice mişcare trebuie calculată matematic. [...] Iluzia celui ce acționează despre el însuşi, ipoteza liberei voințe îşi au locul şi ele în acest mecanism calculabil.”[53]

Căderea şi dispariția omului metafizic nihilist par a fi aproape, totuşi ele nu vor veni decât odată cu împlinirea lui în acumulare de maximă durere şi dominație. Aflat într-un „ceas greu”, filosoful, prizonier al iluziei şi al îndepărtării față de „viață”, aude o vestire cutremurătoare: „Dumnezeu a murit”: este momentul în care începe să se îndoiască de argumentele sale tradiționale, trezindu-l din visul greu o „păsărică batjocoritoare” care ciripeşte: „ Ce contezi tu? Ce contezi tu?” (af. 332 „*Ştiința voioasă*”).

Totuşi, clipa fatală a „ultimului om” nu a sosit, ea căzând ca o ghilotină peste lume odată cu „omul cel mai respingător” din „Aşa grăit-a Zarathustra”, în viitorul apropiat. De aceea, credem că Gianni Vattimo se grăbeşte când, în „Subiectul şi masca”, identifică vestirea „Nebunului” din „Ştiința voioasă” cu „moartea violenței care a dominat viața noastră timp de atâtea secole, în cadrul moralei şi al societății lui *ratio*.”[54] Semnificația morții lui Dumnezeu, ca operă a *omului smintit* din „*Ştiința voioasă*”, nu poate fi completă, deoarece omenirea nu s-a trezit din vis, iar „umbra” lui Dumnezeu amăgeşte pământenii cu uşurința cu care umbrele de pe peretele peşterii platoniciene amăgeau sub-pământenii. O inerție teribilă şi tradițională a receptării a ceva nou, colosal, *împiedică* decodificarea adecvată a mesajului adus de *smintit*, ziua-n amiaza mare: „Dumnezeu a murit!”. La această neînțelegere contribuie şi lipsa de credibilitate funciară a

smintitului care-i transformă pe toți în asasini, cu „inocență”. Aşa se face că nimeni nu simte „mirosul putrezirii divine”. *Smintitul* este prea *ne-responsabil* (lucru absolut nou, ieşit în afara mecanicii istoriei) pentru a putea fi crezut : „<<Unde a plecat Dumnezeu? strigă el. Am să vă spun eu! *Noi l-am ucis*, - voi şi eu! Noi toți suntem ucigaşii lui!>> [...] Nebunul tăcu şi-şi privi din nou ascultătorii: - şi ei tăceau, privindu-l cu uimire. La urmă el îşi azvîrli felinarul pe jos, astfel încît se sparse în bucăți şi se stinse.<<Vin prea devreme, spuse apoi, nu mi-a sosit încă timpul. Această faptă uriaşă mai este încă pe drum şi umblă – nu a pătruns încă până în auzul oamenilor.>>”[55]

Diagnosticul este corect, dar efectele dureroase ale bolii vor fi resimțite mai târziu. Deocamdată, bolnav, metafizic, nihilist, omul nietzschean se manifestă ca unul ce se crede puternic, animat de voința de neant pe care o confundă cu libertatea. Dumnezeu, ca violență a lui *ratio* tradițional, a fost ucis, dar eliberarea nu este conştientizată, iar omul, în consecință, nu i-a luat locul, ci doar priveşte, „mirat”, la spectacolul lumii.

8. CĂTRE „FILOSOFIA DIMINEȚII”

Motto: „***Lumea-n joc mestecă***
Vis cu real: -
Sminteală veşnică
Ne-atrage-n val! ...”
(„*Lui Goethe*”)

„Zburdălnicia” profundă invocată de Nietzsche în „Ecce homo” şi regăsită în „Aurora” şi „ Ştiința voioasă”, caracterizează un tip de om în formare, abia mijit la orizont: un convalescent.

Ars în toate învelişurile lui iluzorii, în orizontul dimineții apare şi un nou tip de filosof: în locul celui care filosofa „defectele" – nemilos cu sine şi cu lumea – apare unul afirmativ: *„Şi unde îşi caută autorul ei* [a Aurorei – nota mea N.S.] *acea dimineață nouă, acea roşeață delicată, până acum încă niciodată descoperită, a unor noi zori, cu care se înalță la lumină iarăşi o zi – o, un şir întreg, o întreagă lume de zile noi Într-o transmutare a! – iarăşi? tuturor valorilor, într-o eliberare de toate valorile morale, într-un Da spus cu tărie şi într-o totală încredere acordată tuturor celor ce până acum fuseseră interzise, disprețuite, blestemate." (Ecce homo).*

Noul filosof se simte îndreptățit să pregătească omenirii „o nouă amiază", în care ea să-şi renege trecutul încărcat, negativist, privind cu detaşare în urma sa, eliberată de morală, „dansând" peste morală. „Filosoful medic", abia născut, afirmă sănătatea, creşterea, puterea, eliminând tot ceea ce este parțial şi negativ. Aşa se face că un filosof ca Spinoza (cândva, iubit!) este acum amendat „căci, fie-mi iertat, ceea ce a rămas de pe urma lui Spinoza, *amor intellectualis dei,* este clănțăneală şi nimic mai mult" care „suge simțurile" [57] ucide viața, cultivă durerea. Sentimentul de *încredere în viață* este subminat, denunțat ca fals, iar în prim plan apare însăşi viața care, „a devenit problemă" şi care se cere *suportată***.** A suporta viața, însă, înseamnă a *triumfa,* şi nu a te *adapta*. Ca încă o justificare a tezei noastre privind consubstanțialitatea operă-viață la Nietzsche, Rüdiger Safranski, în „Un maestru în Germania", apreciază că „Nietzsche a vrut să facă din viața sa, filosofie ..."[58], metamorfozându-şi propria viață în simbolistică. În alte cuvinte, câtă filosofie, atâta viață. Filosoful „dimineții" trăieşte în această perioadă, cu adevărat, o sănătate filosofică miraculoasă, care va genera belşug şi nu supraviețuire, darwinism. Convalescentul, ridicat proaspăt în aerul luminos al dimineții, renăscut dintr-o estetică paradoxală a „urâtului", rezultat al unor exerciții nihiliste („dureri") depăşite prin asumare, are

strămoşi glorioşi, naturali, făuritori ai unor vremuri fericite: „Oh, grecii aceştia! Ştiau să *trăiască*: pentru asta e nevoie să te opreşti vitejeşte la suprafață, la rid, la piele, să te închini aparenței, să crezi în forme, în sunete, în cuvinte, în întregul Olimp al aparenței! Grecii aceştia erau superficiali – *din profunzime!"* [59]

Filosoful convalescent creează omul convalescent.

Pentru omul re-însănătoşit, posesor al unui „suflet muritor", s-a sfârşit cu credința în nemurire, specifică omului metafizic, căpătând „bunul curaj de-a greşi, de-a încerca, de-a accepta provizoratul – nimic nu-i aşa de important! – şi tocmai de aceea, indivizi şi neamuri întregi pot viza astăzi nişte sarcini grandioase..."(*Aurora,* af. 501). În acest univers unde nu există nimic fix şi absolut, vechile ustensile nihiliste (valori abstract – prestabilite, imperative categorie pure) sunt dizolvate de către omul – legislator, capabil ca din surplus, din preaplinul vieții să creeze table de valori proprii, sens şi valoare. Mediul în care acest tip de om – ieşit – din – comun îşi construieşte propria legislație este unul schimbat, dincolo de privație şi de sterilitatea idealismelor: „aud în jurul meu râsetele cele mai răutăcioase, mai zglobii, mai spiriduşe: spiritele cărții mele, chiar ele, mă cotopesc, mă trag de urechi şi mă cheamă la ordine. <<Nu mai suportăm – îmi strigă ele – afară, afară cu această muzică neagră ca pana corbului. Nu străluceşte oare lumina dimineții în jurul nostru? Şi nu suntem înconjurați de pajişti verzi şi afânate, împărăția dansului? A existat vreodată un ceas mai bun pentru a fi voios? Cine ne cântă un cântec, un cânt al dimineții, atât de însorit, de uşor, de înaripat, încât să *nu* alunge greierii ci mai degrabă să-i poftească să cânte, să danseze şi ei? [….] Nu! Nu astfel de sunete! Haideți să cântăm împreună melodii mai plăcute şi mai vesele!>>"[60].

Aceasta este clipa când Zarathustra, vestitorul unui alt *regn*, într-o „dimineață, trezindu-se odată cu zorile, se înfățişă soarelui grăind <<O, astru

măreț! Care-ar fi fericirea ta dacă nu i-ai avea pe cei ce-i luminezi? [….] Iată! m-am scârbit de înțelepciunea mea asemenea albinei care a adunat prea multă miere, am nevoie de mâini care se întind, aş vrea să dăruiesc şi să împart. [….] De aceea trebuie să mă cobor în adâncuri asemenea ție, când seara luneci în spatele mării, ducându-ți lumina şi lumii de sub lume, tu, astru preabogat! – asemenea ție trebuie să *apun*, cum spun oamenii spre care vreau să cobor>> ”.[61] Asemeni filosofului platonician ieşit din peşteră în lumina orbitoare a Soarelui, adăstând un timp în puritatea *aletheiei*, Zarathustra se reîntoarce în „peşteră”, printre oameni, pentru a dărui din preaplin. Omul care-l aşteaptă pe Zarathustra ar trebui să fie deja pregătit, aşa cum răspunsul se află cu necesitate în întrebare, el trebuind să fie, aşadar, un om „credincios pământului”, eliberat de orice formă dulceagă de nihilism, pasionat de fiecare moment, în țesătura fiecărei clipe a eternei reîntoarceri – pe scurt trăindu-şi *clipa* atât de intens şi de curat, încât să-şi dorească, fără urmă de plictis, ca ea să revină, mereu: „Ce-ar fi dacă, într-o bună zi sau noapte, s-ar strecura un demon în singurătatea ta cea mai mare şi ți-ar spune: <<Viața asta, aşa cum ai trăit-o şi cum o trăieşti şi astăzi, va trebui s-o mai trăieşti o dată şi încă de nenumărate ori; şi nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferință şi fiecare plăcere, fiecare gînd şi suspin şi tot ceea ce este nespus de mic şi de mare în viața ta, trebuie să ți se reîntoarcă, totul în aceeaşi înşiruire – şi acest păianjen şi această lumină a lumii printre copaci, de asemenea această clipă şi eu însumi. Veşnica clepsidră a existenței se răstoarnă iar şi iar, mereu – şi tu cu ea, praf al prafului!>>”[62].

Dar este acesta, oare, omul care-l aşteaptă *jos*?

Cu înfiripareа acestui nou mod de a fi, cea de-a doua metamorfoză s-a consumat: vitalul triumfă în fața adaptatului; afirmația triumfă în fața eului demolator şi închis în sine.

O nouă lume va veni, curând.

NOTE

1. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Călătorul* şi *umbra sa*” (Note – fragment de Prefață, redactat în 1886), Ed. Antet, 200t, p. 161-162
2. **KÖHLER, Joachim**: *Friederich Nietzsche* & Cosima Wagner, Editura „Paralela 45”, 2003, p. 161
3. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Opere complete 3*”, Editura Hestia, Timişoara, p. 84 (af. 117)
4. **KÖHLER, Joachim**, op.cit.p. 159
5. Ibidem, p. 167
6. Ibidem, p. 194
7. **DELEUZE, Gilles**: „*Nietzsche* şi *filosofia*”, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005, p. 172
8. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Opere complete 2*”, Editura Hestia, 1998, p. 26
9. **PLATON**, „*Opere I*”, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, p. 341.

W.K.C. GUTHRIE, „*Sofiştii*”, Editura Humanitas, 1999, p.92.

10. **DELEUZE, Gilles**, op. cit. p.70
11. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Ecce homo*”, Editura Dacia, 1994, p. 75.
12. Ibidem, p. 79.

NIETZSCHE, Friedrich: „*Opere complete 3*”, Editura Hestia, 2000, p. 28-29.

15. **DELEUZE, Gilles**: „ *Nietzsche*”, Editura All, 1999, p. 15.

16. **DELEUZE, Gilles**: „*Gândirea nomadă*”, în: „*Secolul 21: Nietzsche-un precursor al secolului XX*”, Editura Fundația Culturală Secolul 21, 2001, p. 347.

17. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Opere complete 3*”, Editura Hestia 2000, p. 553.

18. Ibidem, p. 246.

19. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Călătorul şi umbra sa*”, Editura Antet, 2000, p. 164-165

20. **NIETZSCHE, Friedrich**: „ *Opere complete 3*”, Editura Hestia, 2000, p. 22

21. Ibidem, p. 363.

22. Ibidem, p. 26.

23. Ibidem, p. 27-28.

24. Ibidem, p. 33.

25. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Ştiința voioasă*”, Editura Humanitas, 1994, p. 187.

26. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Opere complete 3*”, Editura Hestia, 2000, p. 388.

27. Ibidem, p. 441.

28. Ibidem, p. 41

29. Ibidem, p. 142-143.

30. Ibidem.

31. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Ştiința voioasă*”, Editura Humanitas, 1994, p. 215 (af. 344)

32. Ibidem.

33. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Opere complete 3*”, Editura Hestia, 2000, p. 49 (af. 40).

34. Ibidem, p. 389 (af. 57).
35. Ibidem, p. 50-51 (af. 45).
36. Ibidem, p. 66 (af. 94).
37. Ibidem, p. 56 (af. 57).
38. **NIETZSCHE, Friedrich:** „*Ştiinţa voioasă*”, Editura Humanitas, 1994, p. 124 (af.116)
39. **VATTIMO, Gianni**: „*Subiectul şi masca*”, Editura Pontică, 2001, p. 144.
40. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Opere complete 3*”, Editura Hestia, 2000, p. 80.
41. Ibidem, p. 81.
42. Ibidem, p. 84.
43. **DELEUZE, Gilles**: „*Nietzsche şi filosofia*”, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005, p. 168.
44. **NIETZECHE, Friedrich**: „*Opere complete 3*”, Editura Hestia, 2000, p. 80.
45. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Ecce homo*”, Editura Dacia, p. 83.
46. Ibidem.
47. Ibidem, p. 89.
48. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Aforisme. Scrisori*”, Editura Humanitas, 1992, (scrisoare către Peter Gast, 13 iulie, 1882).
49. **SALOME, Lou Andreas**: „*Frédéric Nietzsche*”, Editions Bernard Grasset, Paris.
50. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Ecce homo*”, Editura Dacia, 1994, p. 83.
51. **NIETZSCHE, Friedrich**: „Opere complete 4” (*Aurora)*, Editura Hestia, 2001, p. 222 (af. 547).
52. Ibidem, p. 73-74.

53. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Opere complete 3*”, Editura Hestia, 2000, p. 74, af. 106.

54. **VATTIMO, Gianni**, op.cit. p. 187.

55. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Ştiinţa voioasă*”, Editura Humanitas, 1994, p. 129 (af. 125).

56. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Ecce homo*”, Editura Dacia 1994, p. 84.

57. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Ştiinţa voioasă*”, Editura Humanitas, 1994, p. 258, af. 372.

58. **SAFRANSKI, Rüdiger**: „*Un maestru în Germania*”, Editura Humanitas, 2004, p. 59.

59. **NIETZSCHE, Friedrich**: „*Ştiinţa voioasă*”, Editura Humanitas, 1994, (Prefață la ediția a-II-a), p. 15.

60. Ibidem, p. 271 (af. 383).

61. Ibidem, p. 209 (af. 342).

62. Ibidem, p. 209 (af. 341).

CAPITOLUL IV
A TREIA METAMORFOZĂ: „COPILUL''
(1883 – 1888)

MOTTO: „Vremea tacerii *a trecut.*''
(Scrisoare către Gersdorff, 1883, iunie)

Începând cu anul 1883, viața şi textul nietzscheene îşi arată, în mod transparent, congruența lor intimă. Izomorfismul dintre modul său de a fi şi modul său de a gândi este total, fără rest. Sustras iremediabil lumii imediate, dar tocmai pentru a o re-afirma în eternitate, filosoful–dinamită intră în text şi, mai departe, se oferă cu generozitate interpretărilor sub multiplicitatea cărora textul se dispersează în variante interpretative.

Dacă până atunci, viața lui *suportase* toate ipostazele *murmurului* social mediocrizat, toate iluziile *comunitare*, după decembrie 1882 se va regăsi pe sine într-o *linişte* profundă, dramatică în străfunduri, senină la suprafață. Nevoia de *alteritate* în înțelesul prezenței *imediate* – a celuilalt îi va fi tot mai străină. Celălalt nu este cel-mai-apropiat, ci cel-mai-îndepărtat. Nietzsche cultiva *distanța* deoarece ea presupune *ierarhie*. Lipsa distanței (prin cel-mai – apropiat) produce contradicții, dialectică, aşa cum sclavul hegelian se raportează la stăpân, resentimentar.

În consecință, adept al *distanței*, Nietzsche era convins că scrie pentru "oamenii vitorului", pentru cei de dincolo de secolul său. Secolul al XIX-lea era ceva ce trebuia depăşit . . . Retras în munții Engandinei, vara, la Sils-Maria (locul lui binecuvântat), ca şi în sudul genovez, iarna, în golful de la Rapallo, Friedrich Nietzsche va fi solidar cu alți contemporani decât cei

strict istorici: adepți ai ierarhiei, ai valorilor eroice. Noua viziune fusese premeditată în "Ştiința voioasă", (aforismul 291) unde descria o castă umană aparte, "vechii" genovezi: "*Genova*. Am cercetat o bună bucată de timp cu privirea acest oraş cu parcurile şi casele sale rustice... [...]. Ei au trăit şi au vrut să trăiască mai departe - lucrul acesta mi-l spun prin casele lor, clădite şi împodobite pentru secole şi nu pentru ceasul trecător; iubeau viața, oricât de răi ar fi fost adesea față de ei înşişi. Îl văd mereu pe zidar, îi văd privirea care se opreşte pe tot ceea ce a clădit aproape sau departe în jurul său, pe întregul oraş, pe mare, pe conturul munților, privirea aceasta care vorbeşte de putere şi cuceriri...".

Peregrin desăvârşit, adeptul acestei priviri scrutătoare, Nietzche se va mişca între câțiva piloni ai unui spațiu benefic pentru sensibilitatea sa şi pentru forța sa de creație: Sils-Maria, Genova, Torino şi Veneția. În acest perimetru creativ, un adevarat *perpetuum mobile* al inspirației, cu mici escapade sudic-franceze, îşi va scrie opera sa afirmativă, "profetică", sub impulsul vizionar pe care l-a trăit la Surlei, în august 1881.

Capodoperele sale vor fi scrise cu frenezie şi, în acelaşi timp, cu limpezime de cristal pentru cei care vor şi pot s-o recunoască: "Aşa grăit-a Zarathustra" (1883-1885), "*Dincolo de bine şi de rău*" (1886), "Despre genealogia moralei" (1887), "Cazul Wagner", "Amurgul idolilor", "Antichristul", "Ecce homo", "Nietzsche contra Wagner" (1888).

Peste tot acest efort demiurgic, ca un fundal generator, din 1885 elaborează şi strânge note pentru un plan amplu, al unei opere viitoare, de sinteză, sub titlul "Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor" - care va apărea însă în 1901, la un an după dispariția din lumea istorică.

1. DINCOLO DE PIAȚĂ: SOLITUDINEA

MOTTO*:"**Cred că merg iremediabil spre pieire**"*

(*scrisoare către Overbeck, 1883***)**

Încă de la finele anului 1882, odată cu ieşirea brutală din visul "iubirii casnice", Nietzsche se retrage în reşedința lui sudică, unde se simte "mândru şi fericit", în singurătate. Problema vinilor mărunte, corozive, a contradicților celor-prea-apropiați, este depăşită: "*Cel mai frecvent simt o chemare spre înălțimi, de la care problema tragică pare să se afle sub nivelul meu. Aş dori să eliberez existența umană măcar de unele aspecte ale caracterului ei crud şi sfâşietor.[...]...este vorba de misiunea în fața căreia mă aflu, misiunea vieții mele."*[1]

Într-adevăr, dincolo de toate, Friedrich Nietzsche se izolează în golful de la Rapallo, pe litoralul genovez, la începutul anului 1883, şi scrie în zece zile, sub o teribilă presiune a inspirației, prima parte din cartea care avea să impună un nou limbaj filosofic:"Aşa grăit-a Zarathustra". În limpede-"însorita" "Ecce homo", filosoful încadrează în linişte întâlnirea cu "Zarathustra însuşi, ca tip; mai corect spus, m-a covârşit."[2] Este un *tip* ale cărei "premise filosofice' se regăsesc în operele interstițiale ('Aurora" şi "Ştiința voioasa") care, împreună, se originează în acel august 1881, la Surlei, când a fost copleşit de *prima viziune* a unei dincolo-de-umanitate. Zarathustra se naşte dintr-o nouă şi "mare sănătate" ca un "nou ideal", puternic, spontan, plenar, care aduce "adevărata mare seriozitate". *A doua viziune* a lui Zarathustra o are la Rapallo, în iarna lui 1883: "în acele condiții nefavorabile, s-a născut *Zarathustra* al meu. Dimineții, urcam înspre sud, pe drumul superb spre Zoagli, până la înălțime, dincolo de pini şi cu

priveliştea deschisă spre mare; după amiaza, atât de des cât îmi permitea starea sănătății, înconjuram întreg golful de la Santa Margherita până la Portofino,[..] Pe aceste două drumuri mi-a ieşit întregul prin *Zarathustra*...'' (Ibidem).

În acest cadru natural pur şi trăind stări sufleteşti *tinereşti*, începe seria *redactării* - ca după o dictare supraumana-operelor "create în perioade de zece zile". Este o carte a cărei seva se află sub cele "şapte piei" ale singurătății autorului, o carte scrisă nu de fostul profesor de la Basel, ci de o ... idealitate: Inspirația. Îndatoritor, în cântecul lui de sirenă ("Ecce homo"), autorul, persoană fizică, adică, îi inchină un imn unic, slăvind-o cu patos dar şi cu luciditate: "Nu auzi, nu cauți, iei, nu întrebi cine anume îți dă; ca un fulger luminează un gând, cu necesitate, cu o formă conturată fără nici o ezitare - eu nu am avut niciodată alegerea. Un extaz a cărei tensiune uriaşă se descarcă până la urmă într-un torent de lacrimi, în care pasul devine năvalnic, pentru a se potoli deîndată; o senzație definită de a-ți ieşi din piele cu conştiința cât se poate de limpede a nenumărați fiori şi tresăriri care-ți străbat tot trupul din creştet până-n tălpi; o profunzime a fericirii..."(Ibidem).

După efortul *transcrierii*, făptura lui Nietzsche zace "câteva săptămâni bolnav(ă)". Este perioada în care i se mărturiseşte răbdătorului Overbeck: "Nu vreau să-ți ascund că îmi merge rău. Iarăşi creşte în jurul meu întunericul; am sentimentul că la un moment dat *a fulgerat*.[...] Ce vină am că posed un *simț* în plus şi o teribilă sursă de suferințe![...] Această carte, despre care ți-am scris, o treabă de zece zile, îmi apare acum ca propriul meu testament..." (scrisoare către Franz Overbeck, 11 februarie 1883, Rapallo).

Primul *Zarathustra* este tipărit în iunie 1883. La sfârşitul lunii - migrat între timp la Sils-Maria, în nord-ii scrie lui Carl von Gersdorff căruia-i încredințase noutatea *limbajului* său şi eterna sa singurătate: "În ce mă priveşte, am în urma mea o lungă şi grea asceză a spiritului.[...]

Zarathustra, cartea mea care-ți va fi trimisă în aceste săptămâni, îți va putea dezvălui la ce înălțime şi-a luat zborul voința mea. Nu te lăsa amăgit de aerul de legendă al acestei cărticele: dincolo de toate acele cuvinte simple şi stranii se află latura mea cea mai *profund serioasă şi întreaga* mea *filosofie*.[...] Sunt din nou în Engandinul de Sus, pentru a treia oară şi iarăşi simt că aici şi nicăieri în altă parte îmi este locul potrivit şi cuibarul.[...] Aş dori să am bani destui pentru a-mi putea clădi aici un soi de cuşcă ideală: vreau să spun o casă de lemn cu două încăperi; şi anume pe o penisulă care pătrunde în lacul Sils şi unde a existat cândva o cetate romană.[...] Altminteri însă locuitorii din Sils-Maria îmi sunt foarte binevoitori; iar *eu* îi prețuiesc. Iau masa la hotelul Edelweiss, un local excelent: singur la masă, fireşte...".

În exegeza sa dedicată lui Nietzsche, intens mitlologizantă şi trădând astfel natura pură, clară, a spiritului nietzschean, Ernst Bertram precizează că pretinsa cetate romană de la Sils este o simplă iluzie "mistică": "în realitate acolo sunt numai biete resturi ale unei cetăți medievale."[3] Mergând pe acest fir interpretativ, al unui misticism consubstanțial (în contradicție flagrantă cu *seva* lui *Zarathustra*, cu substanța explicită a cărții), Bertram aduce în lumină construcția "mistică" de coincidențe fericite: *Zarathustra*, prima parte, "şi-a găsit sfârşitul exact în ceasul sfânt în care Richard Wagner a murit la Veneția."[4] Pe această linie naivă a unei analize a suprafeței, nesolidară cu nietzscheanismul, Bertram inventează (ca şi Lou Salomé!) "premise pascaliene", şi nu greceşti, ale unui ermit ce ,,afirma un <<da>> pe care creştinul îl spune ultimei şi celei mai grele asceze..."[5] Mai mult, şi uimitor de inadecvat, pentru exegetul german Dionysos-ul lui Nietzsche se confunda cu Iisus (în disprețul față de ultima propoziție din "Ecce homo": "Dionysos împotriva Crucificatului..."), deoarece bucuria eternei reîntoarceri nu ar fi decât " o veşnică autocrucificare..."[6]

Dar să părăsim “miturile şi eresurile” lui Bertram, care izvorăsc numai din propria lui dorință, nefiind decât, în spiritul devoalării spiritului religios de către Nietzsche în opera sa de tinerețe, rezultatul unei mistificări: idealul “naturalizării” umanității propriu lui Nietzsche este convertit, pe temeiuri pshihologic –subiective, într-un ideal religios, creştin....

A doua parte a lui *Zarathustra* este scrisă la fel, în zece zile, între 26 iunie şi 6 iulie 1883, la “cuibarul” de la Sils-Maria : “Ieri au sosit, trimise de Naumann, colile de control la cel de-al doilea *Zarathustra*; [...]...aş putea spune totuşi că reprezintă o *victorie* de luat în seamă asupra <<spiritului greutății>>...”(scrisoare către Peter Gast, Sils-Maria, august, 1883).

A treia parte este redactactă la Nisa, între 8-20 ianuarie 1884. “Sub cerul alkyonic” al Nisei, care străluceşte pentru prima dată asupra “vieții mele”, îi scrie, ca dintr-o depărtare veşnică prietenului său arhetipal: “Vai, prietene, ce viață sucită, ascunsă, mai duc şi eu! Atât de singur, de singur! Atât de fără de <<copii>>![...]; ne mai vedem încă, mai stăm de vorbă spre a nu tăcea - ne mai scriem scrisori spre a nu tăcea. Adevărul însă îl exprimă privirea...” (scrisoare către Erwin Rohde, Nisa, 22 februarie, 1884).

Partea a patra s-a alipit cu greu restului, dovadă stă şi faptul că în “Ecce homo” sunt narate numai împrejurările elaborării primelor trei părți: “şi cu asta eram gata.” Totuşi, în ianuarie 1885, la Nisa, *Zarathustra* este finalizat cu a patra parte, sub semnul unei monstruoase *distanțe* luate față de ceilalți: ” De altfel, nu există pe lume nimeni, în momentul de față, care să mă preocupe *mult*.” (scrisoare către Franziska şi Elisabeth Nietzsche, Nisa, 21 martie 1885).

Într-o *Notă preliminară* la ediția sa critică, Mazzino Montinari cercetează acest mister al întregului *Zarathustra*: „În 1886, Nietzsche a dispus ca primele trei părți să apară legate la un loc: *Aşa grăit-a Zarathustra, O carte pentru toți şi pentru niciunul. În trei părți.* În indicele scrierilor sale

(de la ultima copertă a carții *Dincolo de bine şi de rău*, 1886), el a notat: <<Partea a patra şi ultima a numitei opere, de la începutul anului 1885, şi n-a fost încă pusă în comerț până acum.>>''[7]

Dar cum principalele teme ale filosofiei nietzscheene sunt prezente, poate în accente diferite, deopotrivă în "Aşa grăit-a Zarathustra", cât şi în "Voința de putere", este necesar să ne oprim, pentru o privire scurtă, asupra ultimei scrieri, nepublicată în timpul vieții.

La 7 aprilie 1884, îl anunța pe Overbeck că va întreprinde, chiar din vara lui 1884, "o revizuire a metafizicii şi a concepțiilor mele epistemologice". Iar la 17 martie 1887 schitează, la Nisa, planul care a stat la baza constituirii volumului "Voința de putere", schiță arhivată de sora filosofului, Elisabeth Förster-Nietzsche:

"[Voința de putere.
Încercare de transmutare]
<< a tuturor valorilor
Cartea întâi
Nihilismul european
Cartea a doua
Critica valorilor supreme [precedente]
Cartea a treia
Principiul unei noi valorizării
Cartea a patra
Selecție şi formare.>> ''[8]

Probabil că una dintre portretizările cele mai realiste ale acestei perioade din creația lui Nietzsche, ca şi din viața lui, este aceea descrisă în scrisoarea către Carl von Gersdorff, din 20 decembrie 1887: *"Într-un sens major, viața mea se află tocmai acum ca în plină amiază: o uşă se închide o*

alta mi se deschide[...] Într-adevăr, pustiul din jurul meu este imens, nu-i mai suport decât pe străini şi pe cunoştinţele de ocazie şi, pe de altă parte, pe cei apropiaţi mie întotdeauna. Tot restul a fost sfărâmat, ori respins (cu câtă violenţă şi durere!).”

2. DANSUL NOMAD

Motto: ,,*Stilul meu este un dans*.``

(scrisoare către Erwin Rohde, 1884)

Nu încape îndoială faptul că problematica *stilului* nietzschean - a formei/conținutului - este una din principalele idei-forță ale comentatorilor filosofului german, care şi-a atins apogeul în ,,Aşa grăit-a Zarathustra.“

Vom încerca să reducem disputa în jurul limbajului acestei opere la câteva tipologii, aşa cum s-au structurat exegezele şi analizele stilistice de-a lungul timpului.

O primă interpretare, *moderată*, iscată din dorința de a ,,salva“ *filosoficul* din opera nietzscheană, sub presiunea *poeticului* ei, aparține lui Ștefan Augustin Doinaş, în *introducerea* lui la ediția tradusă de însuşi valorosul poet român la editura Humanitas: ea constă în calificativul de ,,discurs-mixt“ aplicat lui *Zarathustra*.

Filologul şi traducătorul român propune, pentru diagnosticarea naturii limbajului din ,,Aşa grăit-a Zarathustra“, mixtura dintre ,,*forma* poetică“ şi ,,*conținutu“* mitic ale operei. Îmbinarea indicibilă şi inextricabilă între ,,poetic“ şi, filosofic“ este ideea susținută şi de Bernard Pautrat (în *Versions du Soleil*, 1971). Acesta însă afirma, în ultimă instanță, prioritatea *poeticului* față de *filosofic*, prilej pentru Doinaş de a reface echilibrul, reafirmând soluția ,,discursului-mixt“, deoarece: „În *Zarathustra*, nota originală constă,

că în orice operă de poezie autentică, în împrejurarea, devenită normă, ca formă este inseparabilă de conținut […]…e limpede că în *Also sprach Zarathustra* gândirea nu s-a născut şi afirmat pe sine *împotriva* imaginației, ci tocmai servindu-se de aripile fremătătoare ale acesteia.“[9]

Într-o a doua tipologie interpretativă, între cei care-l reduc pe Nietzsche la zona *beletristică*, expediindu-i importanța filosofică, este şi Paul Ernst (citat de Ştefan Augustin Doinaş) care, în 1890 - imediat după *cadera* fizico-psihică a lui Nietzsche -, sigur de sine şi de verdictul său, ghilotina stilul nietzschean: ,,Trivial; dar de o trivialitate ascunsă, vicleană, care, sub un stil extrem de bombastic, lasă loc presimțirii unui sens mai adânc. Şi mai cu seama fraze, fraze grase, fraze umflate!” [10].Comentatorul, aflat *prea* aproape şi orbit de prezența istoricizată a *corpului* filosofului (intrat în letargie) printre mulțimea de *corpuri* contemporane, îl califică drept accesibil pentru spiritele confuze, literare, ne-matematice, care “filosofează” de obicei în marginea unui text ce pare abisal, dar care nu are de comunicat nimic esențial: o simplă modă!

Din dorința de a se plasa la polul opus lui Paul Ernst, la moartea filosofului, în 1900, Ferdinand Avenarius îi înălța acestuia un imn de slavă, însă cu prețul cantonării lui în interpretarea “artistă”: filosoful-peregrin ar fi un *artist*, dar, totodată, şi un gânditor asupa artei, un geniu ce creează neîntrecute “poeme ale gândirii”.

O a treia tipologie este aceea care pune accentul pe *gândirea* profundă a filosofului - tragic – şi – legiuitor, poate servindu-se de însăşi meditația lui Nietzsche asupra filosofului ca *filosof mascat*. Aceasta a fost, după Nietzsche, forma sub care, multă vreme, a apărut spiritul filosofic care “a trebuit întotdeauna să înceapă prin a se travesti şi a se ascunde sub veşmântul tipurilor *anterior stabilite* ale omului contemporan, cel al preotului, al vrăjitorului…”.[11]

Plecând şi el de la conceptul măştii, Eugen Fink avertizează asupra necesității de a nu ne lăsa captați *numai* de *strălucirea* stilului nietzschean, în înțelesul lui "de forma poetică" originală. Această suprafață este doar *masca*, instrumentul deghizării metafizicii în artă. În realitate, dincolo de *masca estetică* se află o ontologie a ființei: "Filosofia să se deghizeze în estetică şi în psihologie".[12]

Pe aceeaşi linie a preeminenței "conținutului" asupra *formei*, Heidegger respinge interepretarea "beletristică" a operei nietzscheene, din perspectiva afirmării unui "conținut", a unei gândiri "monumentale": "De fapt, opera fundamentală plănuită, *Voința de putere*, este tot atât de poetică pe cât de îmbibată de gândire este *Zarathustra*. Raportul celor două opere rămâne acela dintre propilee şi monumental principal ".[13]

Deoarece analizăm natura limbajului nietzschean, trebuie să poposim asupra textelor "ermitului vesel" referitoare la această temă: cum se defineşte, cum se circumscrie limbajul adecvat filosofiei.

După ce denunță caracterul ascuns, ascetic, al filosofului tradițional (şi al cărui limbaj era unul "mascat", cum am văzut), Nietzsche propune depăşirea printr-o întrebare retorică: "Există astăzi destulă mândrie, îndrăzneală, vitejie, siguranță de sine, voință a spiritului, voință de răspundere, libertate a voinței, pentru că de acum înainte <<filosoful>> să fie cu adevărat posibil pe pământ?...".[14]

"Lucrătorii în filosofie" (după modelul lui Kant) sunt înlocuiți cu *filosofi legiuitori*, poruncitori, pentru care: "<<cunoaşterea>> lor e *creație*, creația lor e legiferare, vrerea lor de adevăr este – *voința de putere*". [15]

S-ar părea, însă, că prin acest *limbaj*, nu facem încă un pas înainte privind forma – conținutul filosofiei nietzscheene. Este, în această comunicare aparte, ceva ce ne scapă, ceva insesizabil şi care nu se lasă spus până la capăt. Avem impresia de *lipsa* asemănătoare cu acea pe care ne-o

transmit însăşi precizările lui Nietzsche despre *limba* lui *Zarathustra*: “Ce limbă va vorbi un asemenea spirit atunci când vorbeşte cu sine însuşi? Limbajul ditirambului Eu sunt cel care a descoperit Ditirambul. Să ascultăm cum Zarathustra vorbeşte cu sine însuşi înainte de răsăritul soarelui; o asemenea fericire smaragdină, o asemenea dulceață zeiască, nu a mai rostit încă nici o altă limbă înainte de mine”. [16]

După această prezentare directă a referentului, a textului supus sondării hermeneutice, s-ar putea trece la cea de-a patra tipologie interpretativă: aceea a instiurii unei noi forme de comunicare.

Mai întâi, editorul italian Giorgio Colli, în Postfața sa din 1968 la “Aşa grăit-a Zarathustra”, crede că avem de-a face cu o focalizare asupra a “ceea ce se intenționează a se comunica.”[17] Avem motive să susținem că analiza lui Colli subminează teoria “discursului mixt”, deoarece *limbajul ditirambic* nu este nici preponderent poetic, nici preoponderent “gândirist”, ci comunică “o anumită imediatețe a vieții, dincolo de reprezentare şi conştiința”; aici, imaginile şi abstracțiile “nu exprimă nici concepte, nici lucruri concrete; ele sunt simboluri pentru ceva ce n-are chip, sunt forme de exprimare în germene.” [18] Funcția “imediateții dionisiace” este asemănătoare funcției *corului tragic* din antichitatea grecească: relevarea unui abis, nu al unui temei. În acest sens, interpretează Colli, cartea este una “pentru toți” – cum o denumeşte Nietzsche:” o carte pentru toți şi pentru niciunul” – pentru că ea are o natură *populară*, accesibilă, fiecare *trăind* această imediatețe în diferite perioade ale vieții; pe de altă parte, descifrarea privilegiată a abisului dionisiac este destinată numai supraomului, în consecință cartea fiind şi “pentru niciunul” (dintre oameni!).

Poate că filosoful contemporan care a surprins cel mai inspirat *lipsa*, inexprimabilul din textul nietzschean este Gilles Deleuze, în “Gândirea nomadă.” *Nomadismul* este un concept deleuzian care arată caracterul de

“ieşire în afară” a gândirii nietzscheene. Până la Nietzsche, fiecare filosof avea “filosofia lui”, avea un *cod* prin care-şi conceptualiza propria viziune, întrerupând mişcarea vie a gândirii, ne-reductibilă şi, în acest mod, stopând relația cu exteriorul. Filosofia era expresia purei interiorități care urmărea *decodarea* proprie prin instrumentele codării: legea, contractul, instituția. Orice lector al unei astfel de filosofii devenea prizonierul puterii ei imobile, circulare.

În contradicție cu această “raționalizare filosofică”, Friedrich Nietzsche ne propune, în exprimarea lui Deleuze, o “gândire nomadă” care – asemeni lui Kafka în literatura – bruiază toate codurile: “…el este cel dintâi care concepe un alt tip de discurs ca o contra - filosofie. Adică un discurs înainte de toate nomad…” [19]

Funcția acestui nou discurs este “*branşarea gândirii la exterior”*, la acea forță care produce un sens nou. În vreme ce relația cu exteriorul a filosofului tradițional era una *mijlocită*, construită prin conceptul unei anumite interiorități, limbajul ditirambic nietzschean întemeiază gândirea pe o relație *nemijlocită* cu exteriorul, oferindu-se multiplelor posibilități de interpretare.

Urmând aceste noi sensuri, *Michel Foucault* îl clasifica pe Nietzsche drept un geniu care şi-a depăşit epoca, multiplicând “gesturile filosofice” şi în literatură, istorie, politică etc., tocmai prin *noutatea* limbajului său: “ . . . apariția lui Nietzsche constituie o cenzură în istoria gândirii occidentale. Modalitatea discursului filosofic s-a schimbat odată cu el. Înainte de el, acest discurs era un *Eu* anonim. *Meditațiile metafizice* au un caracter subiectiv. Cu toate acestea, cititorul poate să se pună în locul lui Descartes. Imposibil, însă, să spui <<eu>> în locul lui Nietzsche.

Ca atare, el domina întreaga gândire occidentală contemporană.[...] Nietzsche a deschis o rană în limbajul filosofic.”[20]

Rezultă că funcția principală a acestui nou mod de comunicare "anti-sistem" este *lupta contra culturii*, în accepția dată de *Pierre Klossowski*: *cultura* ca sumă a cunoştinţelor, ca intenție de a preda şi învăța, intenție săvârşită de "filosoful-dascal". Tensiunea dintre cultura şi reversul ei, *tonalitatea sufletească* (care nici nu se predă şi nici nu se învață) este specifică lui Nietzsche: "cu cât cultura se acumulează, cu atât se aserveşte ei însăşi – şi cu atât sporeşte reversul ei, intesitatea mută a tonalității sufletului. Până când tonalitatea sufletească ce surprinde pe dascal sparge în sfârşit intenția de a preda: astfel izbucneşte slugărnicia culturii în momentul în care ea se izbeşte de mutismul discursului lui Nietzsche."[21]

După *Klossowski*, în gândirea *ditirambică* nietzscheană există "două mişcări divergente: noțiunea de luciditate nu valorează decât în măsura în care obscuritatea totală nu încetează de a fi luata în calcul, deci afirmată."[22]

Lupta internă dintre *luciditate* şi *obscuritate* este marca noii filosofii "legislatoare". La filosofii "anteriori", luciditatea totală, conceptualizată în mod personal, codată, este trăsătura care elimină mişcarea gândirii, încremenind-o într-o putere statică, rigidă, violent-metafizică.

De fapt, filosofii *mascați* săvârşesc o mistificare evidentă, un truc demascat de către Nietzsche: "<< Ei pretind că ar fi vorba <<de adevăr>> când, în fond, nu este vorba decât de ei înşişi . . . cel mai violent impuls din ei iese la lumină cu cea mai mare neruşinare şi inocență a unui impuls fundamental: se vrea suveran şi, dacă se poate, scop al tuturor lucrurilor şi al oricărui eveniment! Filosoful nu este decât un soi de ocazie şi de şansa pentru ca impulsul să ajungă în fine să ia cuvântul! >>. Deci ce-au făcut Spinoza, Kant? Nimic altceva decât să-şi interpreteze impulsul suveran. Or, doar partea comunicabilă din comportamentul lor s-a tradus aşadar în construcția lor."[23]

În sfârşit, în această ultimă a patra tipologie a interpretărilor limbajului nietzschean intră şi *Jacques Sojcher* cu "Nietzsche, întrebarea şi sensul": "Să-l citim pe Nietzsche. Să-i cerem celui ce nu a fost, la modul propriu-zis, nici filosof, nici poet, ci poate primul gânditor nou, postum chiar şi astăzi, care n-a încetat să anunțe sfârşitul metafizicii, sfârşitul nihilismului ca fiind orizontul posibilității noastre, viitorul sensului . . . "[24]

Nietzsche se arată a fi un filosof care încearcă să comunice "incomprehensibilul". Dar cum se poate întâmpla acest lucru? Ce înseamnă a comunica? După Sojcher, comunicarea este de două tipuri: una banală, destinată celor mulți prin dresajul culturii şi educației; alta, destinată *excepției* care conservă "distanța": ea este o ființa atemporală, inactuală, actuală numai la viitor:„*Aşa grăit-a Zarathustra* este cartea în care figura înlătură orizontul gândirii, al limbii, şi (se) cheltuie, duce la derută, la absența drumului, la pierderea identității, până-n punctul din care trebuie să treci mai departe, să te întreci, să faci excepție. *Aşa grăit-a Zarathustra* este cartea excepției. Nu e vorba numai de altfel de cuvinte (un stil imaginativ, un lirism aparte), ci de un patos al comunicării şi al vieții, de o uniune indivizibilă a ființei-cuvânt pe care nici o rațiune nu o poate vătăma."[25]

Aşadar, limbajul nietzschean din *Zarathustra* este unul imposibil de comunizat, de banalizat şi de însuşit în totalitate. Fiind apanajul unei gândiri în mişcare, el se adresează individualității libere, ireductibile, specifice, care, în acelaşi timp, este ieşită din tiparele eu-lui subiectiv şi deschis-haotică înspre posibilitatea comunicării excepției.

3. STRUCTURA

Motto: *„Opera aceasta stă în toate privințele pe propriile ei picioare.”*(*Ecce homo*)**

S-a spus, nu fără temei, că alcătuirea arhitectonică a lui *„Aşa grăit-a Zarathustra*, prin cele patru părți, este o replică (uneori cu accente parodice excesive) la cele patru evanghelii care circumscriu fenomenul istorico-religios iisusian. Tot astfel, cele patru perspective nietzscheene vor să anunțe o nouă umanitate, dionisiacă. Vechea opozitie de tinerețe Dionysos - Socrate este finalizată în opoziția a doua *tipuri* ireconciliabile: Dionysos-Crucificatul.

Aşadar, *tema generală* a capodoperei nietzscheene este apusul („scăpătarea”) unei umanități depăşite şi, concomitent, urcarea treptelor către un alt *tip*, cel al Supraomului.

Pretextul narativ, cu *forma* ditirambică, imnică, dincolo de metaforă sau analiză, îl constituie momentul când, la patruzeci de ani, într-o „bună dimineață”, profetul Zarathustra păşeşte în fața soarelui şi-şi ține *Precuvântarea* în care anunța venirea iminentă a unui alt mod de a fi. Căci „Omul e doar o funie, întinsă între bestie şi Supraom - o funie peste un abis.[…]/ Ce e măreț în om e că-i o punte, nu un capăt…”[26]

Atunci când soarele ajunge *la amiază*, iar umbra dispare, Zarathustra îşi începe “apusul”, coborând *printre oameni*, pentru a propovădui o nouă învățătura: a Supraomului: *„Vin să vă-nvăț ce este Supraomul*.[…]/ Sensul pământului e Supraomul. O, dacă voi v-ați încorda voința: sensul pământului să *fie* Supraomul!”[27]

a) PARTEA ÎNTÂI: CUVÂNTĂRILE LUI ZARATHUSTRA

Valorificând din modelul platonician ,,al peşterii" ultimul moment, al coborârii Filosofului printre foştii companioni din peşteră, Înțeleptul nietzschean, Zarathustra, întâlneşte diferitele forme ale unei umanități nihiliste, caduce, în opoziție cu etapele de constituire a omului - de-dincolo-de-om:

- *Cei ce prețuiesc virtuțile adormitoare*, ,,ca macul pentru suflet'': curând "vor ațipi";
- *Vizionarii lumii ,,ca vis"*, iluzorii - ,,Eul care creează, vrea şi judecă";
- *Disprețuitorii corpului (,,o rațiune uriaşă")*, adepți ai rațiunii "mici", ca unealtă a corpului;
- *Predicatorii morții*, care predică ,,renunțarea la viață": viața-i suferință…;
- *Adepții noului idol: statul* ,,locul unde toți sunt otrăviți";
- *Mulțimea din ,,piață"* : locul larmei marilor comedianți şi ai stăpânilor momentului gol;
- *Adepții senzualității deturnate-n* mila… ;
- *Pierderea în sacralitatea lui TU*, sub forma iubirii creştine de aproape - în opoziție cu ,,dragostea de cel-mai-de-departe" prin care se regăseşte Eu-l;
- *Spiritul degenerării care nu dăruieşte* - în opoziție cu disprețuirea confortului prin voința care *vrea*…;

Finalul părții întâi se localizează în ,,Marea Amiază'', atunci când profetul vrea ca toți ceilalți să se ,,lepede'' de el (acum omul este ,, la mijlocul cărării sale" , între ,,animal şi Supraom") , celebrându-şi ,,drumul către amurg" şi

implicit către ,,o nouă dimineață": ,,Morți sunt toți zeii: acum noi vrem ca Supraomul să trăiască - aceasta ne va fi cândva, în crucea-amiezii celei mari, voința ultimă !''[28]

b) PARTEA A DOUA: Zarathustra continuă cuvântările sale despre necesitatea transgresării în drumul către Supraom, a ipostazelor nihiliste, parțiale, ale umanității de tip metafizic:

- *Cei miloşi,* care se bucură prea puțin - în opoziție cu iubirea care *creează* ceea ce iubeşte;
- *Preoții, adepții vorbelor deşarte,* care au crucificat omul;
- *Virtuoşii* care se înalță pe ei înşişi, şi *mişeii*;
- *Tarantulele,* care sunt plin de spiritul răzbunării;
- *Iluştrii înțelepți,* ce trag ,, precum măgarul - drosca poporului';
- *Cei sublimi,* ce n-au învățat să râdă;
- *Contemporanii*, ,,oamenii de astăzi", cufundați în ,,flecăreala secolelor'' – înlocuiți cu ,, țara copiilor mei";
- *Adepții imaculatei cunoaşteri* ai ,,cunoştinței pure" înlocuiți cu nevinovăția voinței creatoare;
- *Savanții*, ,,adevarate mecanisme de ceasornic" - li se opun gânduri ce se plimbă ,,deasupra capetelor lor";
- *Poeții* , al căror spirit e un ,, păun între păuni";
- ,,*Câinele de foc"* care confundă „marile evenimente" cu vacarmul;
- *Prezicătorul,* a cărui doctrină spune – schopenhaurian - că ,,toate sunt vane";
- *Predicatorii mântuirii,* ce predicau unor oameni ce nu sunt „întregi";

Toate aceste acumulări de parțialitate şi negație ar trebui să-şi caute rezolvarea în ,,ora supremei linişti“ momentul în care începe ,,visul“. Ar trebui, de fapt, să fie *timpul transmutație*i negativului în afirmativ; o ,,voce“-i spune lui Zarathustra că a venit timpul să poruncească *să redevină copil*! : ,,Şi nu vrei Zarathustra?’’ ,,Ah, aş vrea, dar cum să fac!”

În acest moment, Zarathustra se vădeşte a fi *numai* un simplu profet al Supraomului. ,,O, Zarathustra, ți-s coapte fructele, tu însă pentru ele nu eşti copt!’’.[29]

Nepregătit să dăruiască, ,,zgârcit’’ , ,,cuprins de o mare suferință“, profetul se reîntoarce în singurătate părăsindu-şi prietenii.

C) PARTEA A TREIA este dominată de viziunea eternei reîntoarceri a Identicului, cu respingerea variantei degenerate a acesteia, tipul ciclic, şi cu momentul apariției Supraomului.

Principalele puncte ale acestei viziuni sunt următoarele:

- ,,*Despre viziune şi enigmă’’*: imaginea nihilistă a timpului ciclic, echivalentul spiritului împovărării – imaginea centrală a metamorfozei pastorului în Supraom;
- ,,*Despre fericirea fără voie*“: Zarathustra alungă falsa ,,oră fericită“, venită ,,la timp nepotrivit“;
- ,,*În revărsatul zorilor“*: înlocuirea ,,veşnicei voințe“ schopenhaueriene cu ,,cerul hazardului“;
- ,,*Despre virtutea care micşorează“*: omul a devenit, ca toate, mai mic, din cauza dorinței lui de fericire;
- „*Despre cele trei rele*”: voluptatea, pasiunea de a domina, egoismul;
- ,,*Despre spiritul împovărării“* şi duşmanul lui, ,,uşorul“;

- „*Despre tablele vechi şi noi*“: ideea devenirii ca „dans” şi „zburdălnicie”, ideea voinței care eliberează, creează;
- “*Convalescentul”*: Zarathustra după boală, în căutarea unor “cânturi noi”;
- “*Cele şapte peceți*”: profetul tânjește după “inelul reîtoarcerii”, prin care greul se transformă-n uşor...

A treia parte - care un timp a părut că este şi ultima - se sâfrşeşte într-o tonalitate optimistă, afirmativă. Este momentul în care libertatea, devenită “o înțelepciune de pasăre”, îndeamnă la eliberarea absolută, căutată: “Priveşte, nu există nici un sus şi nici un jos! Aruncă-te-mprejur; ’nainte, înapoi, tu-preauşorule! Cântă! nu mai vorbi de-acum ’nainte! ‘’[30]

d) PARTEA A PATRA ŞI ULTIMA: reuneşte într-un deznodământ îndelung aşteptat toate “firele narative” ale diverselor imnuri. Se aduc la împlinirea nihilistă toate temele şi personajele. Ipostaze ale “oamenilor superiori” sunt invitate în peşteră, “la noapte” - sens tragic umbrit de caricaturizarea “cinei cea de taină”- spre a aduce un cântec de slavă lui Zarathustra. “Scenele” semnificative sunt următoarele:

- *“Jertfa mierii”:* Zarathustra, cărunt, risipeşte „mierea” aşteptând stăpânul: “marele nostru Hazard”;
- „*Strigătul suferinței”:* este chemarea “omului superior” sub forma suferinței;
- *“Lipitoarea”:* este cunoaşterea ştiințifică: o cunoaştere “mică”;
- *“În retragere”:* întâlnirea “ultimului papă”, servitorul unui Dumnezeu bătrân;

- *"Omul cel mai respingător"* este o ipostază a "ultimului om", cel ce-l strigase pe Zarathustra, sub geamătul suferinței: este ucigaşul lui Dumnezeu;
- *"Cerşetorul de bunăvoie":* caută fericirea pe pământ, printre vaci;
- *"La amiază":* "ora secretă" a desăvârşirii;
- *"Cina"*: în peşteră cu ipostazele "omului superior" (regii, vrăjitorul, papa, umbra, cerşetorul de bunăvoie, spiritul scrupulos, profetul, asinul, omul cel mai respingător);
- *"Deşteptarea":* oamenii peşterii se veselesc: semn de vindecare;
- *"Sărbătoarea măgarului"*: Zarathustra îi ceartă pentru închinarea către măgar (Da-ul simplu!);
- *"Cântecul beat":* acceptarea ideii eternei reîntoarceri;
- *"Semnul":* apare leul, "fiara galbenă", oamenii superiori ies din peşteră, se sperie de leu: este ora "Marii Amieze", iar Zarathustra este „asemeni soarelui de dimineață, care se-nalță de după munți întunecați."[31]

4. „CUVINTELE FUNDAMENTALE'' ŞI CELE DOUĂ PARADIGME

Motto: "***Este monstruoasă scara pe care el urcă şi coboară;***
el a văzut mai departe, a vrut mai mult…"(*Ecce homo*)

Poate că nici un alt gânditor nu a fost interpretat, înțeles, asumat atât de *radical diferit* ca Friedrich Nietzsche.

Am văzut deja în analiza naturii limbajului nietzschean, că peregrinul Nietzsche este expediat, îndeosebi de către ataşații filosofiei analitice, în zona exclusiv beletristică, fiind calificat drept filolog, tot astfel cum Heidegger este numit, cu superioritate, "simplu" profesor.

Dar care să fie cauza acestui fenomen unic: cum unul şi acelaşi text este de-codificat în grile opuse?

Acolo unde "comentatorul" şi-a prezentat, de fapt, propria concepție, unde, deci, *egoismul* hermeneutic este izbitor - lucrul pare scuzabil prin chiar evidența lui. Iar dacă, în plus, avem de-aface cu un interpret el însuşi uriaş - care nu poate juca rolul umilului devoalator de semnificații ale marilor filosofi atunci perplexitatea noastră dispare: orice mare geniu este ireductibil, nu se poate povesti decât pe sine…

Însă pentru multitudinea de filosofi care rămân în *slujba* operei nietzscheene, dar din perspective cu totul diferite, acest fapt credeam că se explică prin plasticitatea limbii nietzscheene, prin noutatea ei. Limbajul ditirambic *sugerează*. În el se ascunde tăcerea care *spune* numai pentru *excepție*. Pentru *cultură* - adică pentru masa socializată a cunoştintelor - inedita limbă *sperie*, tot astfel cum *oamenii superiori* se speriau în fața semnelor, a ragetului leului. De aceea, sub presiunea spaimei, *cultura* subjugă "noua plantă", o raționalizează, din dorința ireprisibilă de a o stăpâni.

În principal, două sunt paradigmele interpretative prin care este valorizată filosofia nietzscheană: cea *metafizică*, şi, bineînțeles, cea *antimetafizică*.

Referindu-se la această curiozitate a istoriei culturii, Jean Beaufret sublinia că: "dubla gândire a ființării în ființa sa ca voință de putere şi a devenirii sub constrângerea ființei ca eternă reîntoarcere a Identicului constituie în filosofia lui Nietzsche o dificultate inextricabilă. […] Nu numai pentru noi, ci şi pentru Nietzsche însuşi."[32]

Altfel spus, din echivocitatea intrinsecă, inerentă conceptelor fundamentale nietzscheene, se deduce o "dificultate" firească a receptării, o multiplicitate conflictuală hermeneutică.

Nu ne rămâne, pentru a fi prudenți în opțiunile noastre, decât să urmărim desfaşurarea argumentelor celor două orientări.

A. PARADIGMA METAFIZICĂ: MARTIN HEIDEGGER

Motto: "…mă simt înrudit cu intelectualii *francezi şi rusi* şi deloc cu compatrioții mei cultivați, care judecă toate cele după principiul *Deutschland, Deutschland uber alles."*

(*scrisoare către Malwida von Meysenbug, mai 1887)*

"La fel ca întreaga gândire a Occidentului de la Platon încoace, gândirea lui Nietzsche este metafizică, ea nu este altceva decât "împlinirea metafizicii occidentale"[33] - iată ideile esențiale sub semnul cărora stau prelegerile anunțate în programul Universității din Freiburg pentru semestrul de iarnă 1941-1942, dar neprezentate efectiv, ci numai cuprinse în *Nietzsche* II, Pfullingen 1961.

Este o pecete grea, bulversantă pusă pe filosofia nietzscheană, în contradicție evidența cu cea de "gândire nomadă" a lui Deleuze, sau cu construirea omului "fericit" prin eterna reîntoarcere, în accepția lui Gianni Vattimo.

De aceea, pentru a înțelege cât din acest diagnostic sever provine din propria filosofie şi cât vizează cu adevărat conținutul intim al gândirii lui Nietzsche, ar fi indicat să poposim *asupra concepției heideggeriene* despre metafizică, despre spiritul lumii contemporane.

Aproape la întâmplare, în eseul "Ce este metafizica", din 1928 gasim: "Metafizica este modalitatea de a întreba trecând dincolo ființare, în aşa fel încât ființarea să poată fi redobândită, ca atare şi în întregul ei, pentru înțelegere."[34]

În acelaşi sens, după ce-şi va fi scris şi publicat capodopera, după tribulațiile cunoscute ale *existențialității* sale, în "Întroducere la <<Ce este metafizica>> (1949), Heidegger re-sintetizează relația ființei şi a ființării. Rostul metafizicii este să gândească "ființarea ca ființare", ființa nefiind decât lumina în care apare "ființarea ca ființare". Discursul metafizic "numeşte ființa şi are în vedere ființarea ca ființare". Ca urmare, "esența metafizicii nu este altceva decât istoria absenței şi a uitării adevărului ființei, de la Platon încoace. Pentru gândirea metafizică, ființa este prezentă permanentă, inerțiala, ea întemeind, totodată, ființarea, ceea ce este prezent.
Aşadar, proprie metafizicii este *diferența ontologică* dintre ființa şi ființare. Eroarea metafizicii de a nu aduce în orizontul experienței *facticitatea* vieții istorice, trebuie depăşită prin efortul noii *ontologii* de a aduce în lumină ființa ființării. Din zona onticului, al ființărilor, *Dasein-ul* este ființarea privilegiată care deține înțelegerea ființei, simultan ca fapt-de-a-fi-în-lume şi ca fapt –de-a-fi-laolaltă-cu-ceilalți, ceea ce demonstrează mundaneitatea constitutivă a *Dasein*-ului.

Reamintindu-ne, astfel, prin prezentarea succintă de mai sus, "codul" heideggerian, ne putem întreba, anticipând fulgurant, dacă analizând "cuvintele vocabularului" nietzschean (voința de putere, eterna reîntoarcere, stăpân, supraom, pământ, maşinalizare), Heidegger nu-şi prezintă cumva, într-o operațiune subtilă de substituire, - prins în cuşca gândirii sale -, *propria* viziune despre metafizică? În alte cuvinte, cât din analiza lui Heidegger asupra lui Nietzsche este chiar Heidegger şi cât este Nietzsche?

Explorând *natura lumii contemporane*, Heidegger, o reduce la o lume a *tehnicii*. În eseul "Întrebarea privitoare la tehnică" (conferința susținută la 18 noiembrie 1953, în aula Institutului Politehnic din Munchen) esența tehnicii este numită "Ge-Stell", adică:" modul în care realul iese din ascundere ca situare disponibilă"[35]. Natura lui este constrângătoare "în sensul de cerere insistentă de livrare prin care naturii I se pretinde, în chip insistent, de a ceda energie . . . "[36]

Bunăoara, ne învață Heidegger, bunicul pădurarului actual, nefiind supus *comenzii* generate de *Ge-Stell* se plimbă liber şi fericit prin pădure, în vreme ce nepotul lui, pădurarul de astăzi, administrează pădurea într-un sens funcțional, comandat de o forță suprapersonală: comanda industriei de prelucrare a lemnului.

Omul lumii de azi se află în "plasa" malefică a insistenței cereri de a se livra proprie *Ge-Stell*-ului. El se supune unei comenzi pe care nu o sesizează ca pe o constrângere. Prin urmare, şi în mod cert, pericolul lumii contemporane este *Ge-Stell-ul:* "Amenințarea la care este expus omul nu provine în primul rând de la maşinile şi aparatele tehnicii, al căror efect ar putea fi, de bună seamă, mortal. Adevărata amenințare l-a şi atacat pe om în esența sa. Dominația *Ge-Stell-ului* amenință cu posibilitatea ca omului să-i fie refuzat să poposească într-o scoatere din ascundere mai originară şi să descopere chemarea unui adevăr mai apropiat de început."[37]

Fiind acum oarecum familiarizat cu viziunea heideggeriana despre metafizică, vom putea reveni asupra diagnosticului pus de el gândirii nietzscheene: gândirea lui Nietzsche este metafizică, în prelungirea lui Platon; metafizica lui Nietzsche este o împlinire a metafizicii occidentale.

În argumentarea sa, Martin Heidegger invocă drept moment al convertirii spre metafizică al filosofului-peregrin, tocmai vara lui 1881, când lui Nietzsche i se releva Zarathustra: combinația fatală dintre *voința de putere* şi *eterna reîntoarcere*, dintre ființă şi aparență. Or, adeptul „filosofiei cu ciocanul" ne apărea până în 1981-1982, ca anti-nihilist, eliberând omul de tirania nihilismului incomplet (negativ şi reactiv). După 1882, odată cu marele gând al eternei reîntoarceri, Nietzsche intră, prin opera sa profetică, într-o concretizare a *nihilismului complet* (extrem), ceea ce ar deschide posibilitatea ca, prin transmutație, să apară noul tip, supraomul, ca unica „depăşire nihilistă" a omului.

Heidegger analizează cinci „cuvinte fundamentale" ale metafizicii lui Nietzsche: *voința de putere*, *nihilismul*, *eterna reîntoarcere*, *supraomul* şi *dreptatea*.

Ne vom opri asupra a trei dintre ele: *voința de putere*, *eterna reîntoarcere*, *supraomul*, care ne apar ca esențiale în dezvăluirea gândirii heideggeriene cu privire la *natura* filosofiei nietzscheene.

a) VOINȚA DE PUTERE

Expresia însăşi este decodată prin analiza termenilor: „voința" este aspirația către ceva; iar „puterea" este exercitarea forței. Astfel că „voința de putere" exprimă „aspirația către posibilitatea exercitării forței", fiind „un sentiment al lipsei"[38]. Această interpretare uzuală, „romantică" şi violentă, ne avertizează Heidegger, este străină de Nietzsche.

Pentru a-i cerceta gândirea antecesorului său, Heidegger porneşte de la „cuvintele” lui Nietzsche din „Aşa grăit-a Zarathustra” şi din „Voința de putere”. Primul citat vizat şi supus interpretării este din „Aşa grăit-a Zarathustra”: „oriunde am găsit viața, găsit-am voința de putere, chiar şi în voința servitorului găsit-am voința de a fi stăpân”[39]. Este fragmentul în care Nietzsche se distanțează ironic de *voința de a trăi* - schopenhauerianã: „Fără-ndoială, cel ce a lansat expresia <<voința de-a trăi>> - acela n-a aflat ce-i adevărul: voința – aceasta – pur şi simplu nu există!

Căci: ce nu există nu este-n stare nici să vrea; dar ceea ce există cum ar fi-n stare să mai aibă voința de a exista!

Numai acolo unde e viață, e şi voință: dar nu voința de-a trai, ci – învața de la mine – voința de putere!”[40] (În paranteza fie spus, negarea *voinței de a trăi* a fostului său maestru este şi negarea *unicității* voinței, în sensul ei metafizic! Aşa că, de fapt, citatul prezentat de către Heidegger relevă, mai degrabă, un Nietzsche-antimetafizic, contrar intenției filosofului „*Dasein*”-ului).

Al doilea citat căruia Heidegger îi acordă importanța de fundament al interpretării sale este din „Voința de putere” (fr.693): „[Voința de putere] este esența cea mai intimă a ființei”; şi fr.582: „<<Ființa>> - noi nu avem despre ea nici o altă reprezentare decât <<a trăi>>!”[41]

Pe aceste premise, Heidegger califica voința de putere drept *caracterul fundamental al ființării ca o atare ființare*, căci, am văzut în *Zarathustra*: a fi este totuna cu a-vrea-să-fii-stăpân. Deci, între „voință” şi „putere” există o simbioză totală: voință, departe de a aspira către putere, este prezentă ca factor mobil în chiar esența acesteia. Cele două concepte sunt originar unite indestructibil în esența lor, şi nu sunt recompuse la un moment dat. Unitatea lor originară luminează „esența unică” a unui întreg:

esența puterii. Este vorba de o putere „pe drum <<către>> ea însăşi, dar nu ca o aspirație, ci ca pură exercitare a puterii”.[42]

Voința de putere apare ca „putere de putere”, ca o depăşire continuă în putere. Condițiile creşterii şi intensificării puterii sunt *puncte de vedere*, exprimate ca valori; iar valorile sunt *forme perspectivistice*: ”Punctul de vedere al <<valorii>> este punctul de vedere al condițiilor de *conservare-creştere* în ceea ce priveşte configurațiile complexe cu o durată relativă ale vieții din cadrul devenirii […] <<Valoarea>> este în esență punct de vedere pentru creşterea sau diminuarea acestor centri de comandă (“multiplicități”, în orice caz; însă “unitatea” nu este deloc prezentă în natura devenirii). […] Nu există voință: există punctualizări de voință care îşi sporesc permanent puterea, sau o pierd.”[43]

Ființa apare ca devenire, al cărei mod de ființare este perspectivistic, căci: “fiecare centru de forță -iar nu doar omul- construieşte *din sine însuşi* -întreg restul lumii, cu alte cuvinte îl măsoară, îl pipăie, îl modelează prin forța proprie…” [44]

Concluzia lui Heidegger este aceea că “metafizica voinței de putere” este ”o gândire a valorilor.”. În consecință, *voința de putere* este *subiectivizată* şi ea cuprinde întreaga ființare ca atare.

b) ETERNA REÎNTOARCERE A IDENTICULUI

Pentru a înțelege soluția “eternei reîntoarceri a Identicului”, trebuie să amintim, succint, sensurile nihilismului nietzschean, după Heidegger. Căci unul din aceste sensuri ar putea fi strâns legat de lămurirea temei noastre.

Două sunt formele nihilismului: *incomplet* şi *complet. Nihilismul incomplet* nu elimină valorile absolute până la capăt, pentru că instituie *alte*

idealuri în locul celor vechi, dar asemănătoare cu acestea în natura lor supremă (exemplu: muzica wagneriană în locul creştinismului originar). Deleuze îl califică drept *negativ* şi *reactiv.*

Pasul "înainte" al *nihilismului extrem(complet)* constă în suprimarea valorilor supreme. El este "pasiv" atunci când doar asistă la decăderea valorilor supreme: cel din *Ştiința voioasă* a "morții lui Dumnezeu" în scena "Nebunul", precum şi cel din "Aşa grăit-a Zarathustra", reprezentat de "omul cel mai respingător" (variantă a *omului superior*) - în toate aceste cazuri se *asistă* la spectacolul tragic al demolării unei istorii inerțiale.

A doua variantă a *nihilismului extrem(complet)* este cel "*activ"*: care, pe fondul inexistenței valorilor absolute, instituie altele, noi, lipsite de reactivitate şi de inerțialitate. Este un nihilism cu o finalitate *afirmativă* pe care Nietzsche îl numeşte "nihilism *extatic*": "ca teasc şi ciocan din care el zdrobeşte rasele degenerescente şi muribunde şi le înlătură spre a croi drum unei noi ordini a vieții…"[45]

Natura *afirmativă* a nihilismului este foarte importantă în argumentarea heideggeriană: valorile de până acum au fost devalorizate, dar ființarea în întregul ei *subzistă;* rezultă că nihilismul nu tinde către dizolvarea în Nimic, nu aspiră către "pura nimicire". Astfel înțeles, nihilismul apare ca o eliberare.

Eterna reîntoarcere a Identicului este condiția sensului afirmativ al nihilismului: faptul că nu totul se dizolvă în "purul" nimic. Sensul "prost" al nihilismului este arătat de către Nietzsche în fragmentul 55 din "Voința de putere": "Să gândim această idee în forma ei cea mai terifiantă: existentă, aşa cum este, fără sens şi țel, dar revenind inevitabil, fără un final care să fie Nimicul: <<eterna reîntoarcere>>. Aceasta este forma extremă a nihilismului: Nimicul ("absurdul") veşnic!"

Însă Nietzsche trece dincolo de credința nihilismului clasic, căci de îndată ce devenirea este omogenă valoric în fiecare moment al ei, "trebuie să apară ca fiind justificată în orice moment (sau *inapreciabilă*)…"(V.P. , fr.708): *suma valorii sale este constantă*. Totuşi, argumentează Heidegger, "ființarea în întregul ei ajunge la prezență" prin eterna reîntoarcere a Identicului (aceluiaşi-ului).

Aşadar, lipsa de valoare a lumii (fiind *inestimabilă*) trimite la înțelegerea ideii eternei reîntoarceri: "ființarea care *ca o atare ființare*, are caracterul fundamental al voinței de putere, nu poate fi în *întregul* ei decât eterna reîntoarcere a aceluiaşi".[47]

Definirea heideggeriană a eternei reîntoarceri a Identicului are ca punct de plecare voința de putere care, cum ştim, este depăşire de sine în putere, iar în acest fel reînvie "în sine însăşi" şi conferă "ființării în întregul ei" (*devenirii)* "un caracter de mobilitate unic". Eterna reîntoarcere a Identicului apare drept "lege primordială" a ființării în totalitatea ei. Argumentația acestei definiri are în vedere următoarele etape: voința de putere instituie *condițiile* conservării şi intensificării care sunt *valori*; puterea nu cunoaşte scopuri în sine, finale (nu există o stare finală), ci scopul puterii este *depăşirea în putere* "mereu pe drum către propria ei esență".

Voința de putere este numită şi *forță*, iar în această calitate lumea este finită: "lumea, ca forță, nu trebuie gândită drept nelimitată, căci ea nu *poate* fi gândită astfel - noi ne interzicem conceptul unei forțe *infinite* ca fiind *incompatibil cu conceptul de <<forță>>*. Prin urmare - şi lumii îi lipseşte capacitățile unei noutăți eterne".[48]

Încrezător în spiritul ştiințific (al vremii), Friedrich Nietzsche îşi justifică încă o dată soluția: "Principiul conservării energiei reclamă *eterna*

*reîntoarcere" (*V.P. , fr. 1063); şi: " Faptul că o stare de echilibru nu a fost atinsă niciodată dovedeşte că ea nu este posibilă." (V.P. , fr. 1064).

Pentru a finaliza cu definirea "completă" a conceptului, realizată de către Heidegger, să precizăm că spiritului metafizic îi este proprie ființa ajunsă *la prezență*. Ceea ce întâlnim şi la Nietzsche, crede Heidegger, sub forma clasică a relației dintre *ființă* şi *devenire* (ființare). Ceea ce devine este numit de către Heidegger *nepersistent*, iar ființa (*persistentă)* este regăsită într-o mişcare a "circuitului" eternei reîntoarceri: "Eterna reîntoarcere a aceluiaşi este ajungerea la prezență (Anwesung) a nepersistentului (a ceea ce devine) ca atare, însă aceasta se petrece în cadrul unei supreme persistențe (mişcarea în circuit), a cărei unică menire este de a asigura posibilitatea permanentă a exercitării puterii ca putere"[49]. Analitic, Identicul (Aceluiaşi-ul) care revine are o dublă fațetă: pe de o parte are o subzistență relativă (ca *devenire*), iar pe de altă parte, reîntoarecerea lui "pe circuit" semnifică o continuă readucere la persistență: "Eterna reântoarcere este cea mai persistentă aducere la persistență a nesubzistentului."[50]

Heidegger îşi întemeiază această sondare a conceptelor de *voință de putere* şi *eterna reîntoarcere,* pe celebrul fragment nr.617 din *Voința de putere* (V.P.): "A imprima devenirii caracterul ființei - aceasta este voința de putere cea mai înaltă.

O dublă falsificare, pornind de la simțuri şi pornind de la spirit pentru a obține o lume a ființării, a persistenței, a valorii uniforme etc.

Faptul că totul revine reprezintă apropierea extremă a unei lumi a devenirii de aceea a ființei - culme a reflecției."

Această lume, aflată pe "culmea reflecției", este instituită printr-o "dublă falsificare", ceea ce arată că ființa este redusă la *valoarea,* că adevărul este un fel de "eroare vitală", că lumea nu este un organism centrat pe un scop, ci, dimpotrivă, este o diversitate a ființării în totalitatea ei.

O astfel de lume este instituită prin “noua învățătură” a Supraomului.

c) SUPRAOMUL

Am arătat că *voința de putere* - este *subiectivitate* ce se depăşeşte continuu prin valori care sunt condiții perspectivistice de creştere. Această forță fluidă dă naştere “subiectivității necondiționate ajunsă la împlinire ca subiectivitate a voinței de putere”, Supraomul. Prin el se ruinează “preeminenta deținută de rațiunea ce îşi reprezintă.”. Acest act al ruinării “absolutului” traduce esența metafizică a evenimentului “morții lui Dumnezeu”. În lipsa Dumnezeului suprasensibil, subiectivitatea (voința de putere) se vrea pe sine însăşi ca putere. În acel moment, “ajunsă la împlinire”, subiectivitatea nu mai poate cerceta un “afară”, nihilismul ajungând la forma lui extremă, dar încă pasivă: nu mai există nici o instanță suprasensibilă.

Este momentul când, prin transmutație, vechiul subiect se năruie, îşi leapădă “pielea” nihilistă şi, printr-un act profund nihilist, se desparte de ceea ce constituia până atunci esența sa umană: “el trece dincolo de sine în totalitatea ființării, adică în eterna reîntoarcere a aceluiaşi.” Supraomul este noul *tip* ce instituie valori, fără a fi un nou “ideal suprasensibil” (rezultat al unui nihilism incomplet), ci fiind “pura exercitare – de sine - ca putere – a voinței de putere”.

Drumul către noul tip este explicat în două mari etape ale reprezentării subiectului.

În timpurile de început (antichitatea), fiecare ființare era *subjectum*, adică acel ceva – ce – se – află – aici – de – față de la sine.” [51] Este subiectivitatea în sens originar.

În epoca modernă, *subjectum* devine substanțialitate determinată ca “reprezentare ce se reprezintă pe sine”: omul ca ființă rațională (la Kant

subiectivitate a ființării; la Hegel: subiectivitatea necondiționată, ca reprezentare necondiționată pentru sine, este însăşi ființa întregii ființării).

Dar era reprezentării şi, odata cu ea, istoria omului ca ființă rațională, primesc o lovitură de ghiloltină: o "răsturnare nihilistă" a preeminentei raținunii în preeminenta animalității ("corpului") – instituită de Friedrich Nietzsche: "Corpul e – o rațiune uriasă, o multitudine cu un singur sens, o pace şi-un război, o turmă şi-un păstor. Tot o unealtă a corpului e şi rațiunea ta cea mică, o, frate al meu, căreia îi spun <<spirit>>; o mică unealtă şi jucărie a marii tale rațiuni". [52]

Semnificația "corpului" este aceea de configurație a voinței de putere, expresia formațiunilor de dominație constituite de instincte, impulsuri care "cresc" viața.

Voința de putere ("corpul") este ființa care-şi subordonează rațiunea (în sensul reprezentării), punând-o în slujba sa ca *gândire calculatoare* care instituie valori. Singurele valori negate sunt valorile supreme "de până acum."

Actul "nihilist" nietzschean al *răsturnării,* simbolizat prin "moartea lui Dumnezeu", creează Supraomul nu ca o nouă umanitate "suprasensibilă", ci ca "subiect suprem" ca "pură exercitare – de – sene – ca – putere" a voinței de putere. Acest "subiect suprem" se află în "totalitatea ființării, adică în eterna reîntoarcere a aceluiaşi."

Fiind "dincolo – de – om" (formulă vattimiană), Supraomul este "dezumanizat", este omul ca TIP, "animalul stabilit" în chip definitiv, în sensul autonomiei sale necondiționate: "Valoarea este cuantumul maxim de putere pe care omul şi-l poate încorpora – omul: *nu* umanitatea! Umanitatea este mai mult un mijloc, decât un scop. Contează tipul: umanitatea este doar materialul de încercare, surplusul enorm a ceea ce a eşuat: un câmp de ruine." (V.P., fr.713).

Acest tip de om – răsturnat este “stăpânul pământului”, iar condițiile dominației (valorile) sunt instituite prin “maşinalizarea” lucrurilor (adică, economisirea forței lor) şi prin disciplinarea omului (adică, acumulare de forță şi purificare). Măreția Supraomului constă în faptul că se vrea pe sine ca TIP. Pentru modelarea lui este necesar “CIOCANUL”, altfel spus doctrina eternei reîntoarceri. “Ciocanul eternei reîntoarceri” instituie voința de putere ca “sens al pământului. ”Tipul “cioplit” cu el este expresia omului nobil: “TIP: Adevărata bunătate, distincție, grandoare a sufletului, cea izvorâtă din abundență: care nu dă pentru a lua, - care nu vrea să se *distingă* prin faptul că este bună, - *risipa* ca tip al adevăratei bunătăți, al bogăției în ceea ce priveşte *persoana*, drept premisă.” (V.P., fr.935).

Avem, aici, portretul *omului – inversat*: al ierarhiei, al selecției şi excepției. Este omul – TIP, excepția care are drept normă autoimpusă protejarea regulii, curajul insuflat mediocrității, şi nu distrugerea ei resentimentară.

Din toate acestea, o întrebare se impune: este, oare, acest portret creionat de Nietzsche identic cu acela heideggerian al “subiectivității necondiționate ajunse la împlinire?”

B. PARADIGMA ANTIMETAFIZICĂ: GILLES DELEUZE.

Motto:*” Haideți să ucidem spiritul împovărării!”*

(“Aşa a grăit-a Zarathustra”**)**

Valorizarea filosofiei nietzscheene de către filosoful francez Gilles Deleuze se înscrie în asimilarea treptată, în trei etape, a viziunii “ermitului vesel”, de gândirea filosofică franceză a secolului XX.

Primul “val” al nietzscheanismului francez, după Jacques le Rider[53], a aparținut literaturii. S-a spus că spiritul francez a avut un “pre-nietzscheanism latent” care, mai întâi, a acționat prin forma mai “populară” a literaturii. Editorul său, Mazzino Montinari, consideră falsă această teză. El propune, dimpotrivă, perspectiva unei apropieri voluntare, din partea lui Nietzsche, în cunoştința de cauză, față de cultura franceză. Sigur este că debutul traducerii nietzscheanismului ne-profesoral în spațiul culturii francezii aparține lui Henri Albert, iar André Gide şi Paul Valéry îl impun în lumea literară a Franței sfârşitului de secol XIX, începutului de secol XX.

Afinitățile stilistice între spiritul nietzschean şi cel francez (anti-german) au apărut tuturor drept evidente.

Odată cu finele anilor ’30 se consumă încă două “valuri” de receptare a nietzscheanismului în Franța, de data aceasta grație unor filosofi care nu şi-au ascuns niciodată descendența: Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze.

Ultimul filosof l-a clasicizat pe Nietzsche ca un gânditor prin excelență *anti-metafizică*, covârşitor contemporan cu spiritul gândirii filosofice actuale (postmoderne). Într-una din cărțile sale dedicate filosofiei lui Nietzsche (“Nietzsche”, 1965, tradusă în româneşte de către Bogdan Ghiu, la editura All), Deleuze sintetizează “ *patru contrasensuri posibile*” ale interpretării lui Nietzsche, marcând prin acest “avertisment” tocmai pilonii unei receptări

anti-metafizice a filosofiei nietzscheene, în total dezacord cu interpretarea heideggeriană: "1) referitor la voința de putere (să credem că voința de putere înseamnă <<dorința de a domina>> sau <<a vrea puterea>>); 2) cu privire la cei puternici şi cei slabi (să credem că cei <<tari>>, într-un regim social, sunt, prin acest fapt, şi <<puternici>>); 3) cu privire la Eterna Reîntoarcere (să credem că este vorba de o idee veche de când lumea, preluată de la greci, hinduşi, babilonieni etc.; să credem că este vorba, în cazul ei, de un ciclu, de o revenire a Identicului său de o întoarcere în acelaşi punct); 4) cu privire la operele ultime (să credem că aceste opere sunt excesive sau descalificate, deja, de nebunie)". [54]

Simetric cu interpretarea heideggeriană, vom desfăşura analiza deleuziană urmărind, prin urmare, „cuvintele fundamentale" ale filosofului care a scris pentru „Stăpânii Pământului" de peste o sută de ani.

a) VOINȚA DE PUTERE

Filosofia nietzscheană a voinței demolează vechea metafizică prin identitatea dintre *a vrea* şi *a crea*, pe de-o parte, şi dintre *voință* şi *bucurie*, pe de altă parte: „un om ce vrea, un creator şi un vizionar [...]. Voința – iată cum se numeşte liberatorul şi heraldul bucuriei..." [55].

Anterior, în lumea metafizicii, *voința* dorea *puterea* ceea ce făcea din putere ceva reprezentat, căreia-i erau atribuite valori deja făcute - idee proprie unor „neputincioşi".

Dimpotrivă, argumentează Deleuze, nu voința vrea puterea, ci puterea este elementul genetic şi diferențiator în voință: ea vrea în voință si astfel ea interpretează şi evaluează. Dacă voința este forța ce se raportează la o altă forță (voința fiind elementul diferențiator al forței), atunci *voința de putere* vrea un *anumit raport de forțe*, un complex de interacțiuni care alcătuieşte un TIP de *forțe şi vrere*; tipul donează sens şi valoare fiecărui fenomen

subsumat; astfel, voința de putere are un caracter *plastic*, regăsindu-se în fiecare caz în parte: „...voința de putere este doar Unu, dar Unu care se afirmă despre şi din Multiplu. Unitatea ei este cea a Multiplului şi nu se spune decât despre şi din Multiplu. Monismul voinței de putere este inseparabil de o tipologie pluralistă”. [56]

Dar sensul fenomenului, peste care este înstăpânită forța, nu este unic, el este plural, deoarece există o „pluralitate a stăpânilor” (V.P., fr. 660), ceea ce induce un pluralism al sensului. Istoria lucrului nu mai este statică, subordonată unui sens, ci ea devine istoria sensurilor lucrului, adică succesiunea de forțe înstăpânitoare asupra sa. Multitudinea interpretărilor trimite cu necesitate la conceptul de *ierarhie*: relația dintre o forță care domină şi una dominată. Ierarhia presupune pluralism şi este, prin natura ei, antidialectică. Pentru că dialectică aduce în prim plan forța reactivă orientată negativ: ea este specifică „sclavului”, „gloatei” care vor, din resentiment, să le fie recunoscută voința. În contrast, pluralismul eliberat de dialectică este expresia acțiunii forței active care-şi afirmă propria *diferență* şi se bucură de ea.

Asociată forței ca „vrere lăuntrică”, voința de putere *vrea* din interiorul acesteia, devenind „element genealogic” al forței: ”Voința de putere este elementul care derivă în acelaşi timp diferența de cantitate a forțelor aflate în raport şi calitatea care, în cadrul acestui raport, revine fiecărei forțe în parte”. [57]

Sinteza forțelor – ce se desfaşoară în timp – implică reproducerea diversului prin trecerea forțelor în cadrul aceloraşi diferențe. Această *sinteză a forțelor* este eterna reîntoarcere, iar principiul ei este voința de putere.

Filosoful francez prezintă diferența dintre conceptul antimetafizic nietzschean al *voinței de putere* şi interpretările metafizice asupra voinței.

Metafizica apare atunci când voința de putere se desparte de forță, sau atunci când, uitând diferențele dintre forțe, se identifică forța cu voința. Or, pentru că voința de putere să-şi mențină caracterul genetic al forței şi să fie principiul sintezei forțelor, ea trebuie să fie ceva care *vrea*, iar forța să fie cea care *poate*; numai astfel, forța este un concept victorios printr-o vrere lăuntrică.

În accepția metafizică, însă, există mereu un „afară" ca perspectivă unică a unei vreri externe. De exemplu, pesimismul schopenhauerian înstăpăneşte peste lume o *voință unică* (ea amintind de definirea heideggeriană a voinței de putere drept „caracter fundamental al ființării ca o atare ființare"), o *esența în sine* care refuză distincția dintre interior şi exterior, lumea ca voință şi lumea ca reprezentare fiind una: aceeaşi lume este şi sensibilă şi suprasensibilă (încă de la Kant): „Fără-ndoială, cel ce a lansat expresia <<voința de-a trăi>> - acela n-a aflat ce-i adevărul: voința - aceasta - pur şi simplu nu există!

Căci: ce nu există nu este-n stare nici să vrea; dar ceea ce există cum ar fi-n stare să mai aibă voință de a exista!

Numai acolo unde e viață, e şi voință: dar nu voință de a trăi, ci – învață de la mine – voința de putere!" [58]

Această perspectivă antimetafizică (exprimată în „Aşa grăit-a Zarathustra" - :"Despre depăşirea de sine"), o regăsim şi în „Voința de putere", fragmentele 641 şi, respectiv, 642: „Noi numim <<viață>> o diversitate de forțe asociate printr-un proces comun de nutriție... [...] <<Viața>> ar trebui definită ca o formă constantă de *procese de stabilire a forței*, procese în care diferiți combatanți la rândul lor se dezvoltă inegal."

Pentru a diferenția *voința de putere* nietzscheană (creatoare), de interpretarea metafizică (unde voința este limitată de reprezentare), Gilles

Deleuze aduce „trei contrasensuri” la voința de putere înțeleasă ca *voință care vrea puterea*:

1. Puterea este interpretată ca obiectul unei *reprezentări*: scopul voinței este şi obiectul reprezentării (omul originar hobbesian se vrea recunoscut prin dominație: conştiința, la Hegel, se vrea recunoscută de un altul ca o conştiință de sine) – este condiția *sclavului*, a nihilistului care se reprezintă ca triumfător într-o comunitate de sclavi: „<<Sclavul>> din sângele vanitosului, un rest din şiretenia sclavului - şi cât de mult <<sclav>> a mai rămas în femeie, de pildă -, este cel care caută să ne *ispitească* să ne facem o părere bună despre el: şi tot sclavul este acela care se şi prosternează în fața acestor păreri, de parcă nu el ar fi fost cel care le-a suscitat. S-o spunem încă o dată: vanitatea este un atavism”. [59]
2. Presupune existența unor valori prestabilite, admise, care sunt atribuite voințelor. Departe de a mai fi creatoare de valori noi, voința de putere înțeleasă metafizic devine voința de a te face recunoscut prin valori deja universalizate: avere, onoruri, putere, reputație.
3. Valorile atribuite tradițional sunt rezultatul unei *lupte* de natură darwinistă (de la Hobbes la Hegel): sunt valori ale *sclavului* prin care acesta acționează resentimentar asupra ierarhiei, în scopul triumfului darwinist al forțelor reactive, al celor mulți şi slabi asupra celor puternici: „Îi văd pe toți filosofii, văd ştiința venerând realitatea *inversă* a luptei pentru existență susținute de şcoala lui Darwin – cu alte cuvinte, văd pretutindeni deasupra pe cei care supraviețuiesc, aceia care compromit viața, valoarea vieții.- Eroarea şcolii lui Darwin a devenit pentru mine problemă: cum poate fi cineva atât de orb încât să vadă fals tocmai *aici* ?

Faptul că *genurile* reprezintă un progres este afirmația cea mai irațională din lume: deocamdată ele reprezintă un nivel." (V.P., fr. 685).

Aşadar, în lumea metafizică a voinței care vrea puterea, *supraviețuirea* este țelul suprem. Acest fapt arată – invers decât crede Darwin – că *genurile* nu reprezintă progres, ci degenerare. În fragmentul 648 din „Voința de putere", Nietzsche îşi prezintă concepția despre omul nihilist în trei puncte: „omul ca gen *nu* se afla în progres"; „omul ca gen nu reprezintă un progres în raport cu vreun alt animal", totul dezvoltându-se „de-a valma, şi unul peste altul; şi unul împotriva celuilalt"; „domesticirea (<<cultura>>) omului nu merge în adâncime... Acolo unde ea merge în adâncime, devine imediat degenerescentă (ca tip: creştinul)".

Un asemenea tablou dezolant este conturat de semnificațiile dialectice – lipsite de cultul *diferenței* – ale voinței care vrea puterea. Iar rezultatul unei asemenea activități nihiliste, omul ca reactivitate exemplară, trebuie depăşit.

Motorul acestei depăşiri este *voința de putere* creatoare şi donatoare de sens.

a) ETERNA REÎNTOARCERE A IDENTICULUI

Ideea comun-populară a eternei reîntoarceri pare a nu fi nouă, ci ea şi-ar avea originea la popoarele primitive: timpul este o succesiune de cicluri cosmice.

Ciclul cosmic – ne arată Mircea Eliade, studiind miturile şi riturile arhaice -, numit şi „Mare An", este constituit din trei momente: o Creație (un început, o aurora), o istorie (o epuizare), o reîntoarcere în Haos (o apocalipsă). Ciclul cosmic se consumă complet, pregătind astfel un nou

început, un început absolut, istoria precedentă fiind definitiv încheiată. Fiecare început, încărcat de sacralitate, se devitalizează odată cu desfăşurarea istoriei, a degenerării. Curgerea istoriei este fatală atât pentru omul tot mai desubstantializat, cât şi pentru sine, căci cercul temporal se învârte în sine, steril şi chinuitor.

Devenirea ciclică este una a domniei negativului, a forțelor reactive care se reproduc fals triumfătoare.

Lipseşte acestei concepții "populare" momentul decisiv al *transmutației*, al convertirii negativului în pozitiv. În acest sens, se poate spune, cu îndreptățire, că întreaga "Aşa grăit-a Zarathustra" este o istorie a pregătirii transmutației, a depăşirii ciclicității. Zarathustra este un profet ce trece prin diverse *ispitiri* ale unei *umanități epuizate* pusă sub semnul voinței de nimicire. În "Partea a treia" a lui *Zarathustra* ("Despre viziune şi enigmă"), imaginea nihilistă a *timpului ciclic* este asociată unei instanțieri nihilist-umane: piticul: "<<Oricare dreaptă minte>>, a murmurat piticul cu dispreț. <<Oricare adevăr e curb, iar timpul însuşi e un cerc>>.<<Tu, spirit al împovărării!>> i-am zis eu mânios, <<să nu iei lucru-acesta prea uşor!>>".

Dimpotrivă, argumentează Gilles Deleuze, în raport cu reprezentarea piticului, eterna reîntoarcere dionisiacă este "reproducerea devenirii ca producere a unei deveniri active": se reîntoarce numai pozitivul, iar negativul este eliminat; "diferența este afirmație pură"; "revenirea este ființa diferenței care elimină tot negativul"; "diferența e fericită"; "multiplul, devenirea, hazardul sunt suficiente, prin ele însele obiecte de bucurie"; "doar bucuria revine".[60]

Dar cum se realizează această selecție a ceea ce este pozitiv, afirmativ, fericit? Răspunsul este TRANSMUTAȚIA – momentul convertirii reactivului în activ. Transmutația nu este o simplă schimbare de valori, ci

este o schimbare în însăşi *originea* valorilor. Punctul focal al transmutației este Miezul Nopții, atunci când nihilismul devine complet şi se auto-distruge: "existența, aşa cum este, fără sens şi țel, dar revenind inevitabil, fără un final care să fie Nimicul: <<eterna reîntoarcere>>. Aceasta este forma extrema a nihilismului: Nimicul ("absurdul") veşnic!" (V.P.,I,fr.55).

Momentul abisal al transevaluării, către care se îndreaptă întreaga narațiune din "Aşa grăit-a…" ("S-a dus! S-a dus! O, tinerețe! O, amiază! O, după-amiază! Acuma vin seara, noaptea, miezul nopții…")[61] nu este, în comentariul lui Deleuze, o conciliere a contrariilor, ci este o conversie: se schimbă calitatea în "sânul" voinței de putere; se trece de la *ratio cognoscendi,* la *ratio esendi*; se transformă elementul în interiorul voinței de putere: prin omul care-şi vrea pierzania negația - şi schimbă sensul, iar greul se converteşte-n uşor, josul în înalt, durerea-n bucurie; *leul* se metamorfozează-n *copil*: *da*-ul copilului este precedat de *nu*-ul leului.

Printre multiplele capcane, ispitiri în care cad "oamenii superiori", ce n-au capacitatea de a renaşte dionisiac, este şi aceea a închinării la aparența dionisiacă: măgarul care spune I-A, mimând afirmația. Este semnificativ faptul ca deşteptarea "oamenilor superiori", în peşteră, în vederea slujirii falsei afirmații prin celebrarea măgarului, o face "omul cel mai respingător" ("ucigaşul" lui Dumnezeu), cel ce dusese nihilismul la forma lui extremă pentru o umanitate în curs de extincție, dar încă nepregătită de implozia autosuprimării: "Iar omul cel mai respingator chiar se pornise pe gâlgâieli şi sforăieli, parcă ceva inexprimabil voia să iasa din el; dar când articula câteva vorbe, iată - era doar o litanie pioasă şi ciudată spre lauda măgarului cel adorat şi tămâiat. […] Şi iată că măgarul răgea I-A."[62]

După Gilles Deleuze, sensul *afirmației* ca rezultat al transmutației este dat de două negații, fiind astfel opusă dialecticii. Afirmația mimetică a măgarului, dimpotrivă, este *asumarea* realului aşa cum este. Două sunt

ipostazele măgarului ca simbol nihilist. Mai întâi, el este Christos ("cămila"): poartă cu sine poverile unei umanități neeliberate. Apoi, el devine liber-cugetator (atunci când omul ia locul lui Dumnezeu): preia tot ce i se pune în sarcină.

Spre deosebire de *da*-ul măgarului, *da*-ul copilului, creat de eterna reîntoarcere, îşi manifestă semnele afirmativ-inocente prin: *ras, joc, şi dans.*

Funcțiile acestora sunt puse sub semnul *conversiei*: *râsul* transmută suferința în bucurie; *jocul* preschimbă josul în înalt, afirmând necesitatea hazardului; *dansul* converteşte greul în uşor, afirmând devenirea şi ființa devenirii.

Caracterul antimetafizic al fiosofiei nietzscheene se relevă în analiza eternei reîntoarceri: cauzată de "ciocanul" transmutației, ea nu este o gândire a identicului, ci una a *diferitului*, căci numai *diferența* se reproduce. De asemenea, nu este permanentă Aceluiaşi, nu Acelaşi revine, căci astfel am avea o definire inerțial-metafizică a ființei, ci *reîntoarcerea însăşi* este Unu care se spune dinspre ceea ce diferă. În sfârşit, eterna reîntoarcere transmutată nu este o afirmare mecanicistă prin care se conservă energia (manifestare a spiritului de supraviețuire a *voinței de a trăi*!), în care punctul final este indentic cu cel inițial, iar ființa este nediferențiată de neant (Hegel: "Ființa şi Neantul sunt totuna.").

Refuzându-i, în analiza sa, aceste sensuri mascat-metafizice eternei reîntoarceri nietzscheene, Gelles Deleuze îi prezintă virtuțile în dubla ipostază: ca *doctrina cosmologică* şi ca *gândire etică* şi selectivă.

1. **Eterna reîntoarcere ca doctrină cosmologică şi fizică**

Persepctiva, de sorginte pozitivistă, care îmbracă, printr-un limbaj echivoc (autoreferențial), conceptul eternei reîntoarceri, este o critică asupra presupusei stări de echilibru a universului: “Principiul conservării energiei reclamă *eterna reîntoarcere*. […] Faptul că o stare de echilibru nu a fost atinsă niciodată dovedeşte că ea nu este posibilă.” (V.P., fr.1063,1064).

Încrederea lui Nietzsche în datele oferite de ştiință (de stiința vremii, să luăm aminte!) poate părea ciudată, în sine. Asta numai dacă omitem atitudinea lui funciar *antiidealistă,* care îl determină să asimileze în corpul filosofiei sale tot ceea ce i-ar fundamenta perspectivismul şi, în genere, întreaga gândire de după 1881. Aşa s-ar putea explica argumentarea la limita fizicalismului a eternei reîntoarceri: “Dacă lumea *poate* fi gândită ca o mărime determinată de forță şi ca un număr determinat de centre de forță - şi orice altă reprezentare rămâne nedeterminată şi prin urmare *inutilizabilă*- atunci de aici rezultă că ea trebuie să traverseze un număr calculabil de combinații în marele joc de zaruri al existenței ei. Într-un timp infinit orice combinație posibilă ar fi atinsă la un moment dat: mai mult, ea ar fi atinsă de infinte ori.[…] Această concepție nu este fireşte una mecanicistă: căci, dacă ar fi aşa ceva, ea nu ar stabili o revenire infinită de cazuri identice, ci o stare finală. Întrucât lumea nu a atins o asemnea stare, mecanismul trebuie considerat imperfect şi doar ca o ipoteză provizorie.” (V.P., fr. 1066).

Concluzionând, caracterul antimetafizic al “eternei reîntoarceri ca doctrină cosmologică şi fizică” se arată în următoarele puncte:

a) Nu Identicul (ființa) revine, ci *revenirea* însăşi este ființa (Unu) afirmată dinspre diversitate (Multiplu).

b) Eterna reîntoarcere este o *sinteză* a diferitului şi a reproducerii lui, a devenirii şi a ființei ce se afirmă dinspre devenire; ipoteza ciclică, propusă de (şi caricaturizată prin) pitic, nu poate reproduce diversul.

c) Voința de putere, ca *principiu* al eternei reîntoarceri, este rațiunea de a fi a diversului: "Acolo unde orice devenire mi se părea un dans şi-o îndrăzneală a zeilor, iar lumea liberă-n zburdălnicia ei şi-n sine însăşi retrăgându-se mereu: ca o eternă fugă-de-sine şi întoarcere-din-nou-la-sine, a sumedeniei de zei, ca o plăcută contrazicere de sine, şi care ascultare-în-de-sine, şi apartenența-întru-sine a sumedenie de zei: Acolo unde orice timp mi se părea o fericită ironie față de clipă, unde necesitea era chiar libertate, ce se juca voioasă cu spinul libertății."[63]

2) Eterna reîntoarcere ca gândire şi ființa selectivă

Selectarea devenirii active este opera principiului selectiv al eternei reîntoarceri. După Deleuze, există două momente ale procesului selecției.

Primul moment afirmă o *gândire etică* şi selectivă. Ca *gândire etică*, eterna reîntoarcere refuză micile plăceri care se oferă o singură dată şi nu sunt demne în a fi transmutate: dacă *vrei* ceva, atunci fii responsabil în eternitate de vrerea ta: "Presupunând că vom fi spus Da unei singure clipe, au spus astfel da nu doar făpturii noastre, ci, deja, întregii existențe."(V.P.,fr 1032).

Ca *gândire selectivă*, eterna reîntoarcere elimină din vrere tot ceea ce este reactiv, şi este afirmat tot ceea ce este creație.

Totuşi, sita primului moment al selecției nu este îndeajuns de severă: îi rezistă unele stări reactive. În „Convalescentul" din „Aşa grăit-a Zarathustra", „animalele" definesc eterna reîntoarcere în limbajul lor, prilej pentru „avocatul eternei reîntoarceri" să le numească „măscărici şi

flaşnetari", conştient că *trezirea* „animalelor" nu este încă deplină (dublă) afirmație: „<<O, Zarathustra>>, îi răspunseră animalele, <<pentru cei ce gândesc ca noi, dansează înseşi lucrurile toate: se-apropie, se prind de mâini şi râd şi fug – şi iarăşi se întorc>>."[64]

Având în vedere caracterul incomplet al selecției primului moment, este nevoie de un al doilea moment al selecției, care face din voința nihilistă o voință completă (creatoare), iar din nihilismul incomplet (sursă a conservării vieții reactive, diminuate) al voinței de neant, un nihilism complet, care converteşte negația în negarea a înseşi forțelor reactive: *nihilismul este învins prin el însuşi* (auto-suprimare), în „ora secretă" a transmutației („miezul noptii").

În această auto-distrugere, ceea ce este *slab* (omul mărunt, meschin), nu revine. Specific celui de-al doilea moment al selecției este faptul că, în urma presiunii negativului asupra lui însuşi, în *ființă* intră numai ceea ce-şi schimbă natura (negativă), mergând spre propria-i pieire, ca Zarathustra însuşi: „Nu mai e vorba de o gândire selectivă, ci de ființa selectivă; deoarece eterna reîntoarcere este ființa, iar ființa este selecție: (Selecție=ierarhie). [...]. Eterna reîntoarcere, ca doctrină fizică, afirmă ființa devenirii. Dar ca ontologie selectivă, ea afirmă această ființă ca <<afirmându-se>> din/despre devenirea activă."[65]

c) SUPRAOMUL

Sensul întregii filosofii nietzscheene constă în eliberarea de nihilism şi, implicit, în depăşirea omului ca „boală de piele a pământului", ca „funie întinsă între bestie şi Supraom – o funie peste un abis". Umanitatea, prin resorturile ei nihiliste, pline de suferință şi negativitate, trebuie depăşită: „Ce

e maimuța pentru om? Doar o batjocură sau o ruşine dureroasă. Aşa trebuie să fie şi omul pentru Supraom: doar o batjocură sau o ruşine dureroasă.

Voi ați parcurs distanța de la vierme până la om şi multe în voi sunt încă vierme. Cândva ați fost maimuțe şi chiar şi azi un om păstrează din maimuță mai mult ca o maimuță oarecare [...].

Iată, vă-nvăț ce este Supraomul /
Sensul pământului e Supraomul."[66]

Pentru a afirma Supraomul, Friedrich Nietzsche supune unei critici radicale natura umanității ca expresie a devenirii reactive a tuturor forțelor. Omul – o natură slabă, posesorul unei morale „de sclav" – este, prin violența sa nihilistă, un *pericol* pentru cei puternici („aristocrație"): *omul teoretic* (rădăcina nihilismului) răstoarnă lumea greacă; *Iudeea* (moralei creştine) răstoarnă forța Romei ; *Reforma* răstoarnă dialectic explozia de vitalitate a Renaşterii.

De aceea, pentru a elimina *voința de neant* a omului, Zarathustra („steaua de aur") invită diversele fațete ale umanității, multiplele ipostaze ale nihilismului, în peştera sa, în vederea convertirii acestora prin *transmutație*.

O variantă a exemplarității umane, oaspete temporar al peşterii profetului, este „*omul cel mai respingător*" (produsul nihilismului reactiv şi cauza celui complet) care-l „ucide" pe Dumnezeu: „Dar el – el *trebuia* să moară. Cu ochiul lui, care privea *în toate* – el deslușea adâncul şi temelia oamenilor, ruşinea lor şi hidoşeniile – ascunse. Iar mila lui nu cunoştea ruşinea [...]. Da, Dumnezeu, care pe toate le vedea, *chiar şi pe om*, era un Dumnezeu ce trebuia să moară! Omul nu poate să *suporte* ca un atare martor să trăiască."[67]

Gestul „înfricoşător" al *omului cel mai respingător* este un pas către autosuprimarea eliberatoare.

Urmaşul lui imediat este un conglomerat de fiinţe aflate în suferinţă, care poartă numele unei tipologii: *ultimul om*. Zarathustra aude „strigătul suferinţei" acestuia, pleacă în căutarea lui şi găseşte particularizările deja amintite şi caricaturizate: prezicătorul, cei doi regi, omul cu lipitoarea, vrăjitorul, ultimul papă, omul cel mai respingator, cerşetorul de bunăvoie. Toţi îl întâmpină pe Zarathustra cu bucurie, ceea ce poate arăta o anumită capacitate de pre-înţelegere a "învăţăturii" profetice. Însă rămân doar *potenţialităţi:* nu se împlinesc, nu se realizează. În final, speriaţi şi prea-somnoroşi, ratează cu toţii punctul focal al transmutaţiei, al Miezului Nopţii. Ei nu sunt capabili să-şi fixeze un scop care să-i depăşească, de aceea ei înşişi rămân propriul lor scop: rămân suspendaţi în abisul durerii-mânaţi de nihilism.

Penultima înfăţişare a omului este *ultimul om*, al oboselii şi sfârşirii civilizaţiei. În marginea acestui adevărat concept-ultimul om- Deleuze identifică în Christos un opus al creştinismului, a ceea ce a făcut din el Sfântul Pavel. Autenticul Christos era un fel de Buddha, "<<un Buddha pe un tărâm foarte puţin indic>>.[…] Dincolo de conştiinţa încărcată şi de resentiment, Isus îi oferea o lecţie omului reactiv: îl învaţă să moară." [68]
Ultimul om este anunţat înca din "Precuvântare": "Vai! Vine timpul când omul nu va mai putea să dea născare unei stele dansatoare. Vai! Vine timpul celui mai de dispreţ dintre toţi oamenii, cel ce nu mai poate a se dispreţui pe sine.

Iată! Vă arăt *ultimul om*.[…]. Îngust va fi atunci pământul, se va vedea cum ţopăie pe el ultimul om, cel care micşorează orice lucru." [69]

Finalul nihilismului se apropie odată cu *pieirea* omului. Într-adevăr, această succesiune de măşti nihiliste încarnează adevărata temă a lui *Zarathustra*: *istoria pregătirii pentru moartea omului*.

Omul care-şi vrea pieirea este ultimul pas către transmutație, Zarathustra însuşi mergând spre propria-i pieire. Terenul apariției Supraomului este pregătit.

Diferența dintre om şi supraom nu este una cantitativă, cum credea Heidegger. Pentru creatorul *Dasein*-ului, supraomul este împlinirea esenței umane, este omul însuşi ce se autodepăşeşte. Aşa se şi explică de ce Heidegger numea filosofia nietzscheeană drept împlinire a metafizicii occidentale.

Pentru Gilles Deleuze, însă, între om şi supraom este o diferență de natură şi nu una ce presupune continuitatea: "Oamenii superiori, voi credeți că mă aflu-aici ca să îndrept ce ați făcut voi greşit?

Credeți că vreau să aştern culcuş mai moale durerii voastre? Sau că s-arăt pribegilor, cățărătorilor şi rătăciților poteca mai uşoară de urmat?

> Nu! Nu! De trei ori nu! Mereu mai mulți şi-ntotdeauna cei mai buni din rândul vostru vor trebui să piară – căci trebuie să cunoaşteți tot ce e mai rău şi mai cumplit" [70]

Supraomul aduce cu sine un nou *tip,* altul decât tipul uman (epuizat), prin ciocanul transmutației valorilor. Noul tip al vieții intensificate, în ascensiune, impune noi moduri de a simți, de a gândi şi de a evalua prin *răsturnarea* valorilor: "Cel care reflectează asupra modurilor în care tipul <<om>> poate fi ridicat la splendoarea şi forța sa maximă, acela abia va înțelege că el trebuie să se situeze în afara moralei: întrucât morala a urmărit în esență opusul, şi anume să împiedice sau să distrugă acea dezvoltare fastuoasă acolo unde ea începuse deja." (V.P., fr.897)

Tipul supraomului este produs de a patra figură a transmutației. Primele trei figuri ale transmutației sunt, în ordine, afirmarea multiplului (a devenirii) şi a bucuriei, afirmarea afirmației regăsită în perechea Dionysos – Ariadna, afirmarea revenirii ca formă originară a Identicului. A patra figură

a transmutației expulzează omul şi crează Supraomul care “desemnează tocmai revenirea a tot ceea ce este, tipul ce reprezintă Ființa selectivă…” [71]

Dar, pentru a *nu continua* omul, noul tip nu poate fi produs de către om: el este rodul lui Dionysos şi al Ariadnei. Zarathustra este inferior lui Dionysos, pe care-l vesteşte. În acest fel ne putem explica surpriza lui Zarathustra la apariția Supraomului din “Despre viziune şi enigmă”: adevăratul tată al noului tip este Dionysos. Naşterea Supraomului este narată în tuse dramatice: mai întâi, lângă Zarathustra “zace un om”, apoi el este “un pastor tânăr” căruia-I atârna din gură un şarpe negru care îl muşcă de gâtlej; pastorul se eliberează muscând capul şarpelui şi “scuipându-l departe”; însă, acum, pastorul muşcat s-a metamorfozat: “Nici om, şi nici pastor – era schimbat, transfigurat: râdea, Nicicând vreun om n-a râs pe lumea aceasta, aşa cum râdea el!” [72]

Pastorul tânăr şi eliberat devine Copil – o *nouă* formă de viață, rezultat al Creației, tipul afirmației ce-şi este propria justificare: ”Acum ciocanul meu se înverşuna năprasnic împotriva închisorii ei. Din piatră zboară țăndări, dar ce-mi pasă? […]
Da, frumusețea Supraomului veni spre mine, luând un chip de umbră. O, frați ai mei! De acuma ce-mi pasă mie de zei!” [73]

C) CONCLUZII INTERMEDIARE

Cele două perspective de evaluare a filosofiei nietzscheene, opuse, îşi au, la rândul lor, comentatori, susținători şi, deopotrivă, adversari.

Poate că fiecare din cele două interpretari s-ar putea justifica, în măsuri diferite şi în timpi diferiți, în opera nietzscheană. De pildă “Aşa grăit-a Zarathustra”, scrisă între 1883-1885, este o operă plurală, în care nu se pot identifica elementele heideggeriene. Pe de altă parte, unele accente

metafizice s-ar putea localiza în “Voința de putere”, scriere totuşi *nepublicată* de autor, deşi Montinari concluzionează că filosoful îşi încheiase lucrarea înainte de “catastrofa din Torino”.

Recapitulând viziunea lui Heidegger asupra lui Nietzsche, vom aminti că *voința de putere* este ,,caracterul fundamental al ființării ca o atare ființare’’, ea este subiectivitate, al cărei semn distinctiv îl constituie tocmai gândirea “valorilor”; în consecință, Supraomul a fost definit ca “subiectivitate necondiționată ajunsă la împlinire ca subiectivitate a voinței de putere”. În sfârşit, acest “animal stabilit în chip definitiv” (în sensul autonomiei) domină pământul prin “maşinalizarea” lucrurilor şi disciplinarea omului.

Aşadar, după Heidegger, Nietzsche oferă o metafizică a subiectivității, procesul uitării Ființei, proprie metafizicii occidentale, încheindu-se cu filosoful-dinamită.

În cartea sa “Resurecția lui Dionysos”, *Mihai Spăriosu* îi reproşează lui Heidegger că nu reflectează îndeajuns asupra ideii de *joc* al Ființei, prezența la Nietzsche. Ultimele strofe din poemul “Lui Goethe”, de exemplu, cuprins în “Ştiința voioasă”, sunt elocvente: “Lumea-n mers spulberă / Rost după rost: / <<Dat>>-zice-l tulbure, / <<Ba joc>>-cel prost... / Lumea-n joc mestecă / Vis cu real: / Sminteala veşnică / *Ne*-atrage-n val!...”[74]

Pentru Spăriosu, voința de putere nietzscheană este un *joc prerațional*, o mişcare situată dincolo de bine şi de rău, violența şi exhuberanța. Atributele stabilite de Spăriosu conceptului prerațional de joc sunt: manifestarea nesfârşitei deveniri fizice, înfruntarea violentă şi arbitrară a forțelor fizice, hazardul ca necesitate.

În opoziție, conceptul de joc rațional (întemeiat de metafizica occidentală) impune o ordine rațională a Ființei, o libertate rațională îngrădită, o interacțiune dintre hazard şi necesitate supusă regulilor.

În toată opera lui, Nietzsche critică, de fapt, întreaga istorie culturală occidentală, de natură rațională, prin întoarcerea la valorile greceşti prerafionale (dionisiace). În totală contradicție cu Heidegger, voința de putere este introdusă de Nietzsche "ca o contra-doctrină la tradițional-metafizica Voința de Adevăr, afirmând că aceasta din urmă nu este decât o formă deghizată a celei dintâi, împreună cu toate judecățile de valoare şi aprecierile despre bine şi rău care o însoțesc."[75]

La rândul ei, eterna reântoarcere este proprie unei lumi a puterii interpretată ca joc prerațional. Supraomul apare şi el drept "copilul lui Heraclit", dedicat jocului şi creativității în inocență. Când pastorul retează cu dinții capul şarpelui, el suprimă infinitul care ar fi devenit curb, ciclic (prin încolăcirea şarpelui în jurul pastorului, ajungând astfel sa-şi muşte coada). Râsul "fostului" pastor, devenit Copil, este mărturia eliberării de eterninatea negativă sau de "subeternitate." (E. Cioran).

O altă critică adusă anti-nietzscheanismului heideggerian este aceea a lui *Eugen Fink* în a sa "Nietzsches Fhilosophie". Fink critică interpretarea oferită de Heidegger voinței de putere nietzscheene care-l califica "pe Nietzsche ca fiind în continuare prizonierul unei metafizici a subiectivității, care concepe Ființa ființării ca obiect al reprezentării." [76] Pentru Fink, Nietzsche "se situează în dimensiunea misterioasă a jocului, prin metafizica sa artistică, prin viziunea heracliteană a unui Zeus-copil al lumii." [77] Jocul *copilului* este "o metaforă cosmică", o proiecție asupra universului. Aceasta înseamnă că totalitatea ființării este joc al lumii: "Lumea se joacă - se joacă asemeni temeiului dionisiac - adunând laolaltă şi dezbinând, amestecând iubire şi moarte, dincolo de bine şi de rău, dincolo de orice evaluare, pentru că nici o valoare nu poate lua naştere decât în *interiorul* acestui joc. Dionysos este numele acestui joc inefabil al puterii atotcuprinzatoare [*All-Macht*]. Atunci când Nietzsche concepe Ființa şi Devenirea ca joc, el nu mai

este captiv în capcana metafizicii." [78] Ca o concluzie a analizei lui Fink, prezentată de Mihai Spariosu, *jocul lumii* la Nietzsche este arbitrar, liber, în vreme ce *jocul omului* este supus necesității, omul fiind un simplu "tovarăş de joacă" în *jocul lumii* şi îndreptându-se inevitabil către "ceea ce este necesar", sub semnul lui *amor fati* care l-a marcat pe Nietzsche ("Nu numai să ştii să suporți ceea ce este necesar, şi cu atât mai puțin să-l ascunzi - orice idealism este ipocrizia în fața necesității - ci să-l iubeşti…" – "Ecce homo"). Pe aceeaşi linie a criticii față de anti-nitzscheanismul heideggerian se situează şi *Michel Haar*, în convorbirea cu Marc Crépon şi Marc de Launey, publicat în Secolul 21, 2001. Primul reproş adus de filosoful francez se înscrie în observația mai largă potrivit căreia Heidegger este influențat în valorizarea lui Nietzsche de propriile lui reflecții cu privire la tehnică (a cărei esență, *Ge-Stell*-ul, ar comanda lumea contemporană): voința de putere nietzscheană ar fi rațională, în relație cu raționalitatea tehnologică, fiind principiul "de calcul" al valorilor.

Al doilea reproş vizează interpretarea "abuzivă" a lui Heidegger asupra Supraomului: "un funcționar al tehnicii", o anticipare a tehnocratului.

Violențele hermeneutice heideggeriene îi par lui Haar incredibile, ca, de pildă, reducerea voinței de putere la *essentia* prin care, în mod nepermis, Heidegger "neglijează şi trece sub tăcere critica nietzscheană a conceptului de esență, de substanță, de subiect înzestrat cu identitate. Nu există pentru Nietzsche, *esență*, în sensul unui *eidos* platonico-aristotelician. Voința de putere se sustrage oricărei eidetici, precum şi oricărui substanțialism." [79]

Într-adevăr, forțarea heideggeriană este violentă, deoarece „Voința de putere", din care Heidegger îşi aduce argumentele viziunii sale, este dominată de prezența *interpretării* şi a *perspectivismului* ca moduri de a fi ale lumii: „Întrebarea <<ce este aceasta?>> înseamnă *instituirea unui sens* văzut dintr-o altă perspectivă. <<Esența>>, <<natura internă>> sunt un

rezultat al perspectivei şi presupun deja o multiplicitate. […] Nu putem întreba: <<*cine* interpretează?>>, căci *însăşi* interpretarea există (dar nu ca o <<existență>>, ci ca un *proces*, ca o *devenire*) ca o formă a voinței de putere, ca un afect."" (V.P.,III, fr. 556).

Aşadar, pentru Nietzsche, *esența* este o perspectivă, iar voința de putere nu poate acționa asupra unei *esențe* (substrat), ci asupra unei *diferențe* (abis), ea fiind un proces al interpretării.

Haar observa că expresia "calcularea valorilor", folosită de Heidegger nu se regăseşte în scrierile lui Nietzsche, iar interpretarea nu poate fi calculabilă pentru că are un caracter spontan, procesual.

Ceea ce este inacceptabil pentru filosoful francez este faptul că mistificarea gândirii nietzscheene ar fi fost premeditată de către Heidegger care avea "un fel de impuls de a distruge ceea ce a adorat, de a-i veni de hac lui Nietzsche".[80]

În mare, în accepția lui Haar, dogmatismul lui Heidegger se vădeşte în interpretarea ca voință de putere, prin eterna reîntoarcere, nu urmăreşte un "conținut factual".

Pe un ton echilibrat, relevând atât viziunea general anti-metafizică, dar şi accente metafizice în opera lui Nietzsche, *Rudiger Safranski*, în a sa "Nietzsche. Biografie seines Denkens", îmbină savuros biografia cu lumea textuală a operei. El realizează, astfel, un portret plin de dimensiune al unui Nietzsche anti-metafizic în natura sa pură, dar atras uneori, după 1881, de capcanele metafizicului. Pentru biograful german, *voința creatoare* nietzscheană – pe care caută s-o trezească profetul Zarathustra – se impune cu greutate. Înverşunatul "eu vreau" al "leului" nu conține, încă, adevărata libertate a voinței creatoare. Este nevoie de spontaneitatea şi sănătatea "marii rațiuni" a corpului: este nevoie de *dragoste*. Dragostea este elementul creator: face din voința de cunoaştere o plăcere. De aceea, *voința de*

dragoste premerge *voinței de putere*. Nu întâmplător, voința de putere descătuşată din “Despre depăşirea de sine”, este precedată de dorul de dragoste din trei “cântece”: “Cântecul de noapte” (“sufletul meu este cântecul unui îndrăgostit”), “Cântecul de dans” (“Eu din adâncul inimii, iubesc doar viața”) şi “Cântecul funerar” în care apare voința (“Da, tu pentru mine încă eşti sfărâmătoarea tuturor mormintelor: Slavă ție, voința mea!”). Dinspre cântec, dragoste şi dans se va sparge ideea nihilistă a timpului circular, iar Supraomul va fi expresia nemijlocită a hazardului şi a jocului. Nietzsche se apropie de ideea marelui joc universal heraclitean: “Pentru Nietzsche, hazardul şi jocul care determină existența umană devin manifeste odată cu moartea lui Dumnezeu. Şi cel ce va avea forța şi uşurința de a pătrunde până la jocul universal şi mereu asemănător va fi un <<supraom>>. Transcendența nietzscheană merge în această direcție: spre joc ca temei al ființei.”[81]

Zarathustra însuşi, “învățătorul eternei reîntoarceri”, este depăşit de această mizǎ, deşi devenise “uşor”, nefiind capabil să danseze, împiedicat de “înțelepciunea” lui: “Cine vrea să danseze nu ar trebui să reflecteze asupra dansului.”[82]

Caracterul anti-metafizic al filosofiei nietzscheene constă şi în identificarea cu tragismul vieții: “monstruozitatea” vieții nu este ascunsă, ci arătată şi *suportată* în nuditatea ei, orientată împotriva principiului metafizic (temeiul lumii în viziunea clasică). Totuşi, ne avertizează Safranski, Friedrich Nietzsche a căzut în pericolul metafizicului încă din 1881, când descoperă “puterea unei *causa prima*”, când se dovedeşte a fi “copilul secolului său ştiințific” prin interpretarea vieții ca proces fizico-chimic: omul devine un teatru al proceselor cerebrale-fiziologice. Triumfă aici, “gândirea din exterior” a lui Foucault, o vedere exterioară a omului: “Sarcina mea:

dezumanizarea naturii şi apoi naturalizarea omului, după ce el va fi dobândit purul concept de natură."[83]

În acelaşi sens al contradicțiilor în care ajunge gândirea nietzscheană, Safranski observă că doctrina eternei reîntoarceri s-a vrut a fi adevarată într-un înțeles "ştiințific", ea descriind lumea aşa cum ar fi ea: cantitatea de materie şi energie din lume este limitată, iar timpul este infinit; rezultă că toate combinațiile posibile de materie şi energie din lumea viului şi a ne-viului ce s-au întâmplat o dată, se vor repeta la nesfârşit; deci, lumea forțelor este constantă, deşi nu se află în echilibru (asumat ca repaos).

Dar care să fie explicația tuşelor metafizice pe care Nietzsche le trasează pe pânza jocului universal? În interpretarea lui Safranski, ermitul, „contopit" cu pădurile şi cu munții (dezumanizat, mineralizat *şi* biografic), „îşi urcă adevărul pe o scenă metafizică", salvându-l de la precaritatea „calculelor": „Dacă îi smulgem acestui joc semnificația de ultimă metafizică, se poate întâmpla ca doctrina nietzscheana a eternei reîntoarceri să pară vulgară. Lucru simțit chiar de Nietzsche, şi de aceea ezită aşa de mult să înfrunte rampa pentru a o prezenta. Şi-a dat seama că această doctrină, la urma urmei, nu i se potriveşte decât profetului său măscăriciului".[84]

Încheiem această problematizare a conceptelor nietzcheene, pe tema jocului dintre metafizic şi anti-metafizic în opera „ermitului vesel", cu reflecțiile lui *Gilles Deleuze* asupra ideii lumii ca joc universal în care devenirea ca joc este şi ființa devenirii, eterna reîntoarcere.

Eterna reîntoarcere este „rezultatul loviturii de zaruri" prin care necesitatea iese din hazard. Jocul – temeiul ființei nietzscheene – are două momente: când zarurile sunt aruncare, de pe pământ („căci o zeiască masă e pământul, care se zguduie de noile cuvinte creatoare şi de zarurile zeilor" – „Cele şapte peceți"), şi când zarurile cad în „cerul nevinovăției."[85]

Aruncarea (pământul) semnifică afirmarea hazardului, iar căderea (cerul) semnifică afirmarea necesității prin combinația zarurilor în cădere. Se observă cum necesitatea (destinul) se afirmă dinspre hazard, fiind combinație a hazardului: „Există multe numere în funcție de probabilități crescătoare sau descrescătoare, dar un singur număr al hazardului ca atare, numai un singur număr fatal care reunește toate fragmentele hazardului așa cum Amiaza reunește toate membrele împrăștiate ale Miezului Nopții.”[86]

Cei ce văd în eterna reîntoarcere calcule și probabilități (și gândul ne duce la Safranski) sunt jucători nepricepuți, pentru că imaginează jocul ca bazat pe *mai multe* lovituri de zaruri ce dau naștere calculelor probabilităților.

Or, argumentează Deleuze, în locul perechii probabilitate – finalitate, „Nietzsche așază corelația dionisiacă hazard – necesitate, perechea dionisiacă hazard – destin. Nu o probabilitate distribuită pe mai multe lovituri, ci întregul hazard într-o singură lovitură; nu o combinație finală dorită, vrută, ci combinația fatală și iubită, *amor fati*.”[87]

Referindu-se explicit la Heidegger, Gilles Deleuze arată că acesta realizează o interpretare a textelor nietzscheene „mai apropiate de propria sa gândire decât cea a lui Nietzsche.”[88] Heidegger nu ține seama de latura critică a operei lui Nietzsche care nu-și întemeiază afirmația în ființă. De altfel, ca avataruri ale nihilismului, ființa, adevărul, omul și asumarea („împovărarea”), sunt postulate față de care filosofia lui Nietzsche se opune prin afirmarea perspectivismului și a interpretării: „*Perspectivismul este doar o formă complexă de specificitate.* Reprezentarea mea este că fiecare corp specific tinde să domine întregul spațiu și să-și extindă forța proprie (voința de putere) și să respingă tot ceea ce se opune extinderii sale. Însă el se lovește permanent de tendințele identice ale altor corpuri, sfârșind prin a se pune de acord, <<a se uni>> cu cele care îi sunt suficient de înrudite:

astfel ele conspiră ulterior împreună pentru putere. Iar procesul merge mai departe...” (V.P., III, fr. 636)

5. “EU ÎMI URMEZ CĂRAREA”

Motto: “***Trupul meu se simte (ca şi filosofia mea, de altfel) dependent de frig ca de un element al conservării sale...”*** *(scrisoare catre Malwida, mai, 1887)*

Tot ce a scris Friedrich Nietzsche după *Zarathustra* se află într-o osmoza deplină, internă, a problematicii. Într-adevăr, în *Dincolo de bine şi de rău*, *Genealogia moralei*, precum şi în toate scrierile din anul 1888 (care diferă însă prin tonalitate), se regăseşte un discurs filosofic care poate părea fascinat de tentația sistematicității – cum credea Giorgio Colli în *Postfață* la *Dincolo* . . . - , dar care, în fond, este omogen şi limpede în “duritatea” lui: se filosofează cu *ciocanul transmutației* ce elimină, odată în plus, negativitatea. Pentru a sesiza originea comună a tematicii acestor scrieri – de la *Dincolo*…, la *Antichristul* – trebuie menționat faptul că fundalul generator de idei preluate şi prelucrate în toate operele de după 1885 este proiectată capodopera mereu în pregatire, *Voința de putere*.

Existențial, Friedrich Nietzsche se prăbuşeşte cu fervoare în singurătate, în spațiul auster şi autonom circumscris de zona Sils-Maria, asezonat cu mici sejururi în Italia şi Franța (Nisa). Este preocupat de propria-i sănătate, mai exact de *rezistența* corpului lui în fața diferitelor boli ce-l curtează cu fidelitate, sub presiunea psihologică a necesității împlinirii

proiectelor sale filosofice de anvergură: “Suntem serios pedepsiți pentru ignoranța noastră; dacă n-aş fi preocupat la *timpul potrivit* de probleme medicale, climaterice şi alte asemenea, în loc să mă ocup de Theognis şi Laertiu Diogene . . . “ *(scrisoare către Franziska şi Elisabeth Nietzsche, Nisa, 1885).*

Dar centrul de forță al vieții şi operei sale, în aceşti ani, este “cuibarul” de la Sils-Maria, unde-şi finalizează cele două opere post-*Zarathustra*: *Dincolo de bine şi de rău* (scrisă în iarna lui 1885-1886 şi publicată în 1886) şi *Genealogia moralei* (scrisă în vara lui 1887, “dintr-un foc”).

Sunt anii în care-l descoperă pe Dostoievski (“Însemnări din subterană”) cu care crede ca are “instinctual înrudirii” (1887); ani în care se desparte de cel mai drag prieten al lui, cândva, Edwin Rohde, cu care se reîntâlneşte în vara lui 1886, la Leipzig, şi căruia-i scrie foarte distant şi ferm, certându-l, în 11 noiembrie 1886 de la Nisa: “Nota bene. În legatură cu dl. Taine, te rog să-ți vii în fire. Lucruri atât de grosolane ca cele pe care le afirmi şi le gândeşti despre el mă necăjesc.”

Însă, în acelaşi timp, sunt şi ani conclusivi: i se reeditează principalele lucrări (odată cu schimbarea editurii *Schmeitzner* cu *Fritzsch*, nemultumit de antisemitismul primeia . . .), semn al clasicizării filosofului, al receptării lui ca atare de către elita germană (deşi în totală *tăcere*) şi nu numai. Sunt republicate “Omenesc I, II”, “Naşterea tragediei” (în 1886), “Aurora”, “Ştiința voioasă”, şi “Aşa grăit-a Zarathustra”, în 1887.

Îndepărtat, păstrând *distanța* față de aproape, Nietzsche rămâne destul de sceptic în ceea ce priveşte *înțelegerea* mesajelor sale de către contemporani: ”Nu am reuşit nici măcar să am *adversari*; de 15 ani încoace n-a apărut despre una din cărțile mele nici o recenzie bine gândită,

temeinică, la obiect şi de specialitate . . .” (scrisoare către Peter Gast, Nisa, 7 martie 1887).

Şi, pentru a contura *deplină* solitudine care-l captase fatal, în primăvara lui 1887, Lou Salome se logodeşte cu Paul Rée, ceea ce-i provoacă o *înstrăinare* inexorabilă: “am ajuns să nu mai *suport* <<oamenii>> [. . .]. Dra Salome mi-a comunicat şi ea logodna; eu însă nu i-am răspuns, oricât de sincer i-aş dori fericirea şi prosperitatea. Acest soi de oameni, cărora le lipseşte respectul față de ceilalți, trebuie evitat.” (scrisoare către Malwida, 12 mai, 1887.”

“Cărarea” lui Nietzsche este din ce în ce mai îngustă, mai ascunsă de “centrele de comunicație”, mai pierdută în aerul *rece* al Engandinului de Sus. Însă *privirea* pe care o emană operele acestei perioade febrile este una *limpede*, calmă, pătrunzătoare.

Şi asta cu toate că, în plan fizic, într-o scrisoare către George Brandes, din 2 decembrie 1887, Nisa, mărturiseşte sec şi irevocabil: “Sunt pe trei sferturi orb.”

6. FILOSOFAREA CU „CIOCANUL”

MOTTO: *„De ce atât de dur!” – i-a spus odată cărbunele de bucătărie diamantului: „oare nu suntem rude apropiate*?”

(„Aşa grăit-a Zarathustra”)

„Dincolo de bine şi de rău” îi succede lui *Zarathustra*, în care nihilismul, ajuns la punctul maxim de concentrare, dispare prin implozie. Urmarea, manifestă în „Dincolo...”, nu poate fi decât apariția unui alt *tip*: Supraomul, în ipostaza inocenței Copilului. Discursul Copilului, în *curățenia* lui totală, este *crud*, dur, deoarece el este expresia transmutației, adică a unei mişcări radicale de igienizare a vieții. Din acest motiv, în *Ecce homo, Dincolo de bine şi de rău* este interpretată ca „partea care urma să spuna NU, să acționeze sub semnul lui NU”[89]. La prima vedere, ar fi vorba de o negație nihilistă. În realitate, cartea este discursul celui „eliberat”, aflat „dincolo de bine şi de rău” (ca manifestări nihiliste), cu privire la prejudecățile epocii moderne, contemporane lui Nietzsche: este „în toate aspectele ei esențiale o critică adusă modernității, ştiințelor moderne, artelor moderne, neexcluzând de aici nici politica modernă...”[90]

Supraomul nu apare explicit, dar el se arată prin „indicii ale unui tip opus” umanului epuizat, „tipul celui care spune DA”.

Aşadar, cartea pare datată istoric, pentru că ea *atacă* aspecte ale contemporaneității stricte a filosofului: cum se filosofează, lipsa de orizont a spiritului ştiințific, morala „de turmă”, morala creştină, europeanul cel de toate zilele... Tonul aluneca de multe ori către pamflet, însă Nietzsche reuşeşte să se elibereze de capcana *istoricității* şi să urce către temele

filosofice pe care le-a dezvoltat, în alt limbaj, în „Aşa grăit-a Zarathustra", sau în notele din „Voința de putere".

Friedrich Nietzsche îşi deschide critica sa asupra Europei zilelor lui, denunțând „prejudecățile filosofilor" metafizici, puşi în slujba *voinței de adevăr*. Aceasta nu este altceva decât voința de neant, deoarece dualitatea metafizică „lumea adevărată" – „lumea aparentă" nu există, totul fiind perspective provizorii, modalități intensificate de a fi.

În acest sens, după Rűdiger Safranski, Nietzsche „parcurge seria ficțiunilor metefizice datorită cărora spiritul occidental a proiectat o lume imaginară de stabilitate, unitate şi durată, împotriva <<scurgerii absolute>>, a devenirii şi fugitivității". [...] Ideile *a priori*-urilor rațiunii noastre nu sunt nimic altceva decât nişte vestigii religioase, reprezentările, care ne-au devenit dragi, nişte mici eternități în finitudinea rațiunii umane. De altfel, <<eul>> este o ficțiune."[91]

Ca exemplificare a „ficțiunilor metafizice" rigidizate şi absolutizate de către „lucrătorii în filosofie", Friedrich Nietzsche demolează, în două pagini, întreg eşafodajul lui „Cogito, ergo sum", inima metafizicii şi a modernității: „a spune că subiectul <<eu>> este condiția predicatului <<gândesc>> înseamnă o *falsificare* a stării de fapt. Ceva gândeşte: însă a spune că acest <<ceva>> e însuşi acel bătrân şi ilustru <<Eu>>, este, exprimat cu îngăduință, doar o ipoteză, o afirmație, în nici un caz o <<certitudine nemijlocită>>."[92]

De altfel, ca probă a consubstanțialității gândurilor acestei perioade, Nietzsche demontează gândirea carteziană şi în „Voința de putere" (fr. 484), tratând-o ca pe o rămăşiță metafizică: „<<Se gândeşte: prin urmare cel care gândeşte, există>>: aceasta este concluzia argumentației lui Cartesius. Dar aceasta înseamnă a determina deja credința noastră în conceptul de <<substanță>> ca fiind adevărata *a priori*: faptul că atunci când se gândeşte

trebuie să existe ceva <<care gândeşte>> este pur şi simplu o formulare a obişnuinței noastre gramaticale de a atribui unei fapte un autor" (V.P., fr. 484)

De fapt, susține Nietzsche, credința în subiect este o iluzie: iluzia unității.

În opoziție cu astfel de „prejudecăți", filosoful-Copil propune *viitorii filosofi* ai „primejdiosului", preocupați de „condițiile" vieții. Ei sunt „poruncitori şi legiuitori", decretând ceea ce „*trebuie* să fie!", direcția de înaintare, „Încotro-ul" omenirii. Ei se servesc de, dar şi depăşesc acumulările „lucrătorilor în filosofie", iar „brațele lor creatoare" întinse către viitor manevrează „barosul" transmutației: „<<Cunoaşterea>> lor e *creație*, creația lor e legiferare, vrerea lor de adevăr este *voința de putere*."[93]

Un astfel de filosof era, atunci, un deziderat. El apare *numai* ca un om „necesar al zilei de mâine şi poimâine", dar care este în contradicție cu prezentul său. Să recunoaştem că, aici, se conturează un autoportret străveziu, căci Nietzsche se imagina drept filosoful ce vorbeşte celor de peste o sută de ani (uimitoare exactitatea profetică a diagnosticului!). Ştim că în anii 80 ai secolului al XIX-lea, Friedrich Nietzsche era un „marginal" al epocii sale la care se raporta ca un „inactual": „de fiecare dată, inamicul său era idealul Azi-ului."[94]

Un alt aspect al „Europei de astăzi", expus „ciocanului" criticii nietzscheene este morala „de turmă" a europeanului zilelor lui. Se ştie că, în general, Nietzsche respinge „orice morală" în măsura în care ea este o „acțiune tiranică", o constrângere, izvorâte dintr-o „ură față de libertate."

În accepția nietzscheană, morala europeanului sfârşitului de secol al XIX-lea era un „utilitarism de turmă". Ea derivă din morala creştină care parțializează omul, reducându-l la ascetismul nihilist. Morala „animalului"

de turmă a luat naştere printr-o inversare a semnificațiilor originare ale termenilor „bun” şi „rău”.

S-au adus multe critici acestor pagini referitoare la identificarea europeanului occidental cu „omul de turmă”. Însă a-l critica pe Nietzsche din perspectiva teoriilor libertariene actuale despre dreptate şi democrație este o eroare cu accente comice. Căci, în realitatea lui, discursul nietzchean este împotriva masificării şi intoleranței față de *diferență*, împotriva *utilitarismului de turmă*: „Nici una dintre aceste greoaie animale de turmă cu conştiința neliniştită (care pledează cauza egoismului întocmai ca şi pe aceea a bunăstării generale) nu vrea să ştie şi nici să audă că <<bunăstarea generală>> nu este un ideal, un țel, o noțiune cât de cât sesizabilă, ci doar un vomitiv, că ceea ce îi convine unuia nu-i *poate* conveni nici pe departe celuilalt, [...] pe scurt, că între oameni şi, prin urmare, şi între morale există o *ierarhie*.”[95]

Preocupat de critica europeanului din zilele sale, filosoful-dinamită lămureşte în partea a opta („Popoare şi patrii”) una din problemele care, în timp, prin mistificare, profund nedrept, a devenit „călcâiul lui Ahile” al filosofiei nietzscheene: atitudinea lui față de problema evreiască. În mod uimitor, filosofia „ermitului vesel” a fost acuzată că ar fi fost sursa originară a antisemitismului, ba chiar o pre-condiție a apariției...nazismului! Ceea ce este mai mult decât o naivitate, este o rea credință. Pentru că ideologia național socialistă cultivă un *misticism* al rasei, în mod explicit, în vreme ce Nietzsche afirmă o filosofie violent anticreştină, antireligioasă. În plus, perspectivismul structural al acestei viziuni este în totală contradicție cu o ideologie a dogmei. Am avut de-aface – şi mai avem, din păcate – cu o *confiscare* a filosofiei nietzscheene de către diverse *voci* ale secolului al XX-lea, imprimându-i o direcție pervertită, străină naturii ei.

Mai mult, trebuie reținut faptul că Friedrich Nietzsche a trăit într-un mediu intelectual şi social naționalist şi intolerant, în raport cu care s-a distanțat public. Deoarece spiritul tutelar al vremii sale a fost personalitatea lui Wagner (considerată emblematic germană), delimitarea lui Nietzsche de maestrul său din tinerețe, critica lui acerbă adusa spiritului wagnerian, sunt îndreptate, implicit, împotriva naționalismului greoi german şi a antisemitismului. Şi pentru că am atins, tangențial, problema valorificării barbare a filosofiei nietzscheene de către propaganda celui de-al Treilea Reich, este necesar să precizăm, în umbra lui Kimberley Cornish („Evreul din Linz"), ca Richard Wagner scrisese în 1850 un pamflet antisemit „Iudaismul în muzică". Or, Adolf Hitler (născut în 1889) cunoştea acest pamflet în care „decadența" culturii germane era analizată ca o urmare directă a „elementului străin" ce ar fi trebuit „expulzat" cu violență; ca soluție, Wagner anticipa apariția în viitor a unor „forțe" care în prezent îi erau necunoscute, dar care îi apăreau ca strict necesare.

În acest context mental şi social sumbru, Friedrich Nietzsche, plasat în *marginea* sistemului, face o apologie a evreilor şi, mai departe, propune pur şi simplu o "expulzare din țară" a tuturor antisemiților: "N-am întâlnit nici măcar un singur german căruia să-i fie pe plac evreii. […] Or, evreii sunt fără doar şi poate rasa cea mai viguroasă, cea mai rezistentă şi cea mai pură dintre toate rasele câte trăiesc azi în Europa. […] … ar fi poate utilă şi legitimă expulzarea din țară a scandalagiilor antisemiți." [96]

Concluzia generală a filosofului este aceea că Europa suferă un "proces de urâțire" produs de tipul de om *nihilist*: "mărunt", "cumsecade", greoi, mediocru. Peste această vulgaritate europeană, peste acest plebeism, trebuie să se creeze o "civilizație superioară" bazată pe "aprofundarea cruzimii" (a onestității).

Soluția este instituirea unei "aristocrații" care, pe de o parte, se autodetermină existențial şi, în acelaşi timp, determină valorile, "el [aristocratul] fiind acela care conferă cel dintâi prestigiu lucrurilor, care creează valori. El prețuieşte tot ceea ce îi este propriu: o astfel de morală constă în glorificarea sinelui. În prim-plan se află sentimental belşugului, al prea-plinului puterii, fericirea unei înalte tensiuni, conştiență unei avuții dornice de a se dărui şi cheltui: - şi aristocratul vine într-ajutor nefericiților, dar aproape niciodată nu o face din milă, ci mai degrabă mânat de imboldul abundenței de putere."[97]

Este destul de trist să constatăm cum, aproape constant, semnificația "moralei aristocratice" ("morală de stăpâni") - în contradicție cu semnificația "moralei de sclavi" - a fost, în timp, violent răstălmăcită, deturnată, până la un nivel biologizant şi darwinist. Tocmai ceea ce respingea Friederich Nietzsche, deoarece interpretările darwiniste erau, în natura lor, resentimentar-nihiliste. Mistificarea receptării a mers până acolo încât, chiar în orizonturi culturale "superioare", "aristocratul" era asimilat cu clasa socială corespunzătoare, plasată istoric, în opoziție cu clasa socială a "sclavilor", nedreptățită de către "aristocrați…"

Avem de-a face cu o *citire* stranie, pe dos, a filosofiei nietzscheene care, de fapt, este profund ataşată de ideea fecundă a *specificității* şi *independenței* "voinței creatoare".

Acestei situații de receptare perversă, probabil că s-ar potrivi o parafrază la cea de-a *şaptea* propoziție wittgensteiniană: "Despre ceea ce nu poți *înțelege*, trebuie să taci!"

Următoarea scriere a perioadei "Copilului", *Genealogia moralei* (1887), este un *ecou* al problematicii din "Dincolo de bine şi de rău", o prolegomenă mărturisită ca atare în *nota* primei ediții: "Alăturată lucrării publicate de

curând, <<Dincolo de bine şi de rău>>, spre întregire şi deslușire.” Ea cuprinde trei capitole numite, în *Ecce homo*, “tratate”.

Primul capitol tratează originea moralei, a noțiunilor de *bine* şi de *rău*, născute din resentiment. Nietzsche analizează încă o dată mistificarea “bunului” şi “răului” originare în inversul lor, ca rezultat al “revoltei sclavilor” în morala: cei “slabi” i-au numit “răi” pe cei “buni” (puternici)..” să ne întrebăm mai curând *cine* este de fapt <<rău>>, în sensul moralei resentimentului. Răspunsul riguros exact este: *tocmai* <<cel bun>> al celeilalte morale, tocmai cel nobil, puternicul, stăpânitorul, dar ponegrit, greşit înțeles şi privit strâmb cu ochiul otrăvit al resentimentului.”[98]

Al doilea capitol “oferă psihologia conştiinței” care nu este, cum ne învață tradiția, “vocea lui Dumnezeu în om”, ci, dimpotrivă, este “instinctul cruzimii, care se întoarce îndărăt…”[99]

După Safranski, în “Biographie d’une pensée”, este prezentată aici “lunga poveste a omului către individ”, relevat, acesta din urmă, ca un *dividum*: ca o rană dureroasă, ca o scindare internă. Întors în interior, “instinctul cruzimii” formează “conştiința încărcată” a idealului ascetic. Descrierea constituirii “conştiinței încărcate” are valențe psihanalitice *avant la lettre* certe: “Aceste *instinct al liberății* forțat să ajungă latent - s-a şi înțeles de-acum - , acest instinct alungat, înăbuşit, întemnițat în interior, sfârşind prin a nu se mai putea revărsa şi descătuşa decât față de sine însuşi, el, numai el a însemnat începutul *conştiinței încărcate*.”[100]

“Boala” numită “conştiința încărcată”, al cărei vârf este creştinismul (victoria “moralei sclavilor”), poate fi vindecată de un “om al viitorului”, “care ne va mântui de idealul de până acum ca şi de ceea ce a *trebuit să răsară din el*, de marele dezgust, de voința de neant, de nihilism, acest dangăt de clopot al amiezii şi al marii decizii, care eliberează din nou voința,

care îi redă lumii scopul şi omului speranța, acest antichrist şi antinihilism, acest biruitor al lui Dumnezeu şi al neantului – *trebuie să vină cândva*…”[101]

În sfârşit, al treilea capitol analizează geneza *idealului ascetic*, în care se realizează o inversiune a puterii, mergând către auto-negare: un ideal “dăunător”, ca o voință de sfârşit.

Expresie a nihilismului reactiv, “idealul ascetic *izvorăşte din instinctele de protejare şi vindecare ale unei vieți degenerescente* care încearcă să se mențină prin toate mijloacele şi lupta pentru existenta sa; este semnul unei parțiale rețineri şi oboseli fiziologice…”[102]

Prin urmare, *idealul ascetic* nu este decât o reducție a expansivei *voințe de putere* la prudența şi chinuita *voință de a trăi*. Nu “creşterea” vieții este scopul, ci numai “menținerea” ei şi, în final, extincția… Nu întâmplător, desigur, un exemplu de nihilist adept al *idealului ascetic* este fostul “iubit maestru”, Richard Wagner. Cei asemănători lui, devoalează Nietzsche, au nevoie de un “zid de apărare”, de o autoritate – deci: de o valoare prestabilită, adăugată, cu care nihilistul se “împovărează” asemeni cămilei. Intrând în regula, fiind regula însăşi, Wagner şi-a regăsit punctul de sprijin în Schopenhauer, cel care îndeamnă la *eliberarea* de viață…

La prima vedere, *ştiințificul* pare antagonist idealului ascetic. Însă, precizează Nietzsche, relația dintre ştiința (spiritul ei) şi idealul ascetic nu este una contradictorie, ci una concordantă, în *originea* lor: “Amândouă, ştiința şi idealul ascetic, au aceeaşi sorginte – am mai lăsat să se înțeleagă acest lucru - anume aceeaşi credință că adevărul este de neprețuit, de necriticat)…”[103]

Deşi orientat către neant, rolul *idealului ascetic* a fost uriaş în istoria omenirii. Prin el, umanitatea şi-a identificat un *sens*, şi-a explicat şi *justificat* suferința. Idealul ascetic a întârziat *implozia nihilismului complet*, a

“nihilismului sinucigaş”, “salvând” umanitatea printr-o ataşare a acesteia” la suferința “otravită şi măcinătoare de viață.”[104]

În fața acestor “tratate ale nihilismului” trebuia să se instituie un “contra-ideal”, efect al transmutării valorilor.

7.“ARTA ŞI NUMAI ARTA”

Motto:“*Avem artă pentru ca* ***adevarul să nu ne spulbere.”***

(Voința de putere, fr.822)

În fața tuturor rigidităților metafizice - religia, morala, filosofia tradițională de la Platon, la Kant -, Friedrich Nietzsche îi opune o “mişcare contrară: arta” (V.P., fr.794)

Soluția pare că este una pur estetică, *oarecum* în prelungirea problematicii debutului din “Naşterea tragediei.” În realitate, însă, arta, la Nietzsche - îl reamintim pe Fink - este o mască sub care se deghizează filosofia, astfel că instrumentarul aparent estetic ascunde o tematică filosofică.

Aşadar, natura *artei* - pentru a folosi totuşi altfel de *concepte* decât cele rationalist-tradiționale - este aceea de a elimina *dualitatea,* dedublarea lumii, *minciuna*. Însuşirea ei *imanentistă*, legalitatea ei *nerepetabilă,* unică, *invenția* ei internă manifestată în propriul mod de facere - sunt tot atâtea fațete antinihiliste şi antimetafizice care trebuie regăsite la nivelul *lumii*, în general: “Opera de artă, acolo unde ea apare *fară mjlocirea* artistului, de pildă sub forma corpului(…). În ce măsură artistul este doar o treaptă preliminară.

Lumea ca o operă de artă ce se zămisleşte singură.” [105]

Artistul, conştiința lui, subiectivitatea lui nu sunt decât elemente intermediare către *jocul* universal al lumii de sorginte heracliteană, cum interpretează şi Gabriel Liiceanu, modelul estetic: ”El (omul) este un fragment de necesitate, simplu obiect al libertății creatoare şi contemplatoare. Tot astfel, în metafora lui Heraclit, din punctul de vedere al zeului ludic, omul nu este nici el decât produsul unui joc; conştiința lui face parte din proiect şi este la rându-i “obiect”…[106]

Perspectiva propusă de Nietzsche este rezumată în “Amurgul idolilor” sub forma a *patru teze* care, împreună, alcatuiesc o “nouă percepție a lucrurilor”: “*Prima teza*. Temeiurile pentru care “această” lume a fost calificată drept aparentă, dimpotrivă îi întemeiază realitatea - altă realitate e absolut nedemonstrabilă.

A doua teză. Caracteristicile atribuite “ființei adevărate” a lucrurilor sunt caracteristice ne-ființei, ale *neantului*- “lumea adevărată” a fost construită prin opoziție cu lumea reală…(…).

A treia teză. A fabula despre o “altă“ lume decât aceasta nu are absolut nici un sens…(…).

A patra teză. A separa lumea într-una “adevărată” şi una “aparentă”, fie în felul creştinismului, fie în felul lui Kant (a unui creştin *şiret*, în cele din urmă) nu-i decât o idee sugerată de decadence - un simptom al vieții în declin…”[107]

Pornind de la aceste *patru teze sintetice*, cu rol antinihilist, Friedrich Nietzsche - în “Genealogia moralei” - analizează arta ca instrument eficace împotriva structurilor maximal nihiliste: *idealurile ascetice*. Exemplul de artist care se inspiră dintr-o viziune metafizică este Richard Wagner, care-şi alege drept “zid de apărare” filosofia lui Schopenhauer. Astfel, pe de o parte, pentru el *muzica* “vorbeşte graiul voinței înseşi”, iar pe de altă parte, înstrăinându-se de *naturalitatea* artei, pentru el şi odată cu el creşte şi

prețuirea *muzicianului* însuşi: “el devenea acum un oracol, un preot, mai mult decât un preot, un fel de purtător de cuvânt al “esenței” lucrurilor, un telefon al lumii de dincolo…”[108]

Apariția *preotului*, opus sistemului imanentist al vieții identificat în opera de artă, este urmarea definirii frumosului din perspectiva kantiană: “Este frumos ceea ce place *fără a exista vreun interes*. ”Kant plasează gândirea în impersonal şi universal, idealizând-o. Ca şi la Schopenhauer (care deriva din Kant), frumosul apare ca un “calmant al voinței”. Ascetismul în filosofie este insinuat pe o filieră cu aparente pur estetice.

Dimpotriva-interpretare susținută şi dezvoltată de către Nietzsche- pentru Stendahl, “Frumosul *făgăduieşte* fericirea”. Departe de a fi o finalitate fără scop (“interes”), arta *stârneşte*, stimulează voința (‘interesul”) şi nu o anesteziază precum Schopenhauer: “Ataraxia era proclamată de Epicur ca cel mai mare bun şi ca stare a zeilor; pentru acea clipă suntem eliberați de ticaloasa hăituială a vrerii…”[109]

Prin urmare, arta este manifestarea unui “prisos şi o revărsare de corporalitate” (V.P., fr.802), fiind bucurie a afirmației pure, adică *dionisiace: da*-ul pentru curgerea tuturor lucrurilor, pentru luptă şi contradicție, pentru victoria devenirii. Opțiunea stendhaliană (a stârni voința întru fericire) este întărită şi de fragmentul 845 din “Voința de putere”: “Este arta un rezultat al *nemulțumirii față de real*? Sau o expresie a *recunoştinței pentru fericirea împărtăşită*? În primul caz, *romantism*, în cel de-al doilea, aureola şi ditiramb, pe scurt, arta a *apoteozei*)…”

Pentru Friedrich Nietzsche, ideea filosofică de artă (cu corelativele ei: *apolinicul* şi *dionisiacul*) este indisolubil legată de ideea de *tragic*. Cel care a denaturat întâi ideea nobilă a tragicului a fost Aristotel: în *spaimă* şi *milă* se vădesc afectele tragice. Continuându-l, Schopenhauer concepe arta

pesimist, împotriva vieții: din *tragedie* trebuie să extragem ideea resemnării, a renunțării la *această* lume şi la *această* fericire.

În sens invers filosofilor metafizici, rigidizați în idealități, Nietzsche ne propune o interpretare afirmativă a tragicului: el ne transferă "tocmai starea *lipsită* de spaimă în fața a ceea ce e înspăimântător şi îndoielnic."[110]

Nucleul *tragicului* este "instinctul" ("forța") *dionisiac*, propriu *omului eroic* ce-şi glorifică existența tocmai prin tragedie, într-un mod inocent, asemeni *jocului* pre-rațional al copilului heraclitean, care este un joc al *creației*.

Artistul tragic (opus lui Wagner) nu poate fi unul pesimist, pentru că el spune "da" vieții aşa cum este ea: finița, terifiantă, reală.

Nu întâmplător, în "Amurgul idolilor", Friedrich Nietzsche mărturiseşte că îl reconfortează *Tucidide* - din lumea grecească, alături de *Principele* lui Machiavelli - deoarece prin el se manifestă *cultura sofiştilor*, identificată drept *cultură a realiştilor*: ei nu se autoamăgesc, aşa cum o face Platon ("laş"), refugiindu-se în ideal.

"Omul real" ca *homo mensura* protagoreic - idee punctată şi de Vasile Macoviciuc[111] – se substituie *omului ideal*, "dezirabil", metafizic: "…idealul a fost până acum forța propriu-zis denigratoare a omului şi universului, suflarea otrăvită aruncată asupra realității, marea *ispită a nimicului* …

Într-o lume care este, în esența ei, falsă, veridicitatea ar fi o *tendință antinaturală*: ea ar putea să aibă un sens numai ca mijloc în vederea unei deosebite *potențări superioare a falsității*. Pentru ca o lume a adevărului, a existentului să fi putut fi născocită, trebuia ca, mai întâi, să fie creat omul veridicității…"[112]

Acest adevărat "instinct" al vieții - nu în sensul de conservare a ei, ci de creştere, de intensificare a puterii ei - este principala învățătură preluată

de către Friedrich Nietzsche de la vechii greci; el este un *exces de putere* transferat asupra lucrurilor care devin ecoul lui îmbogățit, şi poartă un singur nume, *Dionysos*: eterna bucurie a devenirii şi a nimicirii, eterna bucurie a creației, afirmarea triumfătoare a vieții…

NOTE

1. **Friedrich Nietzsche**: "*Aforisme. Scrisori*", Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 237.
2. **Friedrich Nietzsche**: "*Ecce homo*", Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.91.
3. **Ernst Bertram**: "*Nietzsche. Încercare de mitologie*.", Ed. Humanitas, 1998, p.33.
4. **Friedrich Nietzsche**: "*Ecce homo*", Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 89.
5. **Ernst Bertram**, op. cit., p.115.
6. Ibidem.
7. **Friedrich Nietzsche**, "*Opere complete 5*", Editura Hestia, Timişoara, 2004, p. 7.
8. **Friedrich Nietzsche**, "*Voința de putere*", Editura Aion, 1999, p. XII.
9. **Ştefan Augustin Doinaş**: "*Nietzsche şi <<discursul mixt>>*. "În: Friedrich Nietzsche, "*Aşa grăit-a Zarathustra*", Editura Humanitas, 1994, p. 45.
10. Ibidem, p 395.
11. **Friedrich Nietzsche**, "*Genealogia moralei*", Editura Humanitas, 1994 p. 398-399.
12. **Eugen Fink**: „*La philosophie de Nietzsche*", Editions Minuit, 1965.
13. **Friedrich Nietzsche**: „*Voința de putere*", studiu introductiv de Claudiu Baciu, Ed. Aion, 1999, p.IX.

14. **Friedrich Nietzsche**: „*Genealogia moralei*”, Ed. Humanitas, 1994 p.399.

15. **Friedrich Nietzsche**: „*Dincolo de bine şi de rău*”, Ed. Teora, 1998 p.136.

16. **Friedrich Nietzsche**: „ *Ecce homo*”, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.100.

17. **Friedrich Nietzsche**: „*Aşa grăit-a Zarathustra*”, Ed. Hestia, Timişoara, 2004, p.392.

18. Ibidem.

19. **Gilles Deluze**: „*Gândirea nomadă*”. În: „Secolul 21 Nietzsche, un precursor al secolului XX”, Bucureşti, 2001, p.347.

20. **Michel Foucault**: „*Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre a Nietzsche son vrai visage*.” In: Gilles Deleuze: „Nietzsche”, Ed. All, 1999, p.99.

21. **Pierre Klossowski**: „*Nietzsche et le cercle vicieux*”, Ed. Mercure de France („*Le combat contre la culture*.”).

22. Ibidem.

23. Ibidem, p.24.

24. **Jacques Sojcher**: „*Nietzsche, întrebarea şi sensul*”, Ed. Libra, Bucureşti, 2006, p.28.

25. Ibidem, p.62.

26. **Friedrich Nietzsche**: „*Aşa grăit-a Zarahustra*”, Editura Humanitas, 1994, p.70.

27. Ibidem, p.68.

28. Ibidem, p.136.

29. Ibidem, p.209.

30. Ibidem, p.298.

31. Ibidem, p.393.

32. **Jean Beaufret**: „*Dialogue avec Heidegger*”, Ed. de Minuit, 1973. In: Friedrich Nietzsche: „*Aşa grăit-a Zarathustra*” („*Discursul mixt*” – Ştefan Augustin Doinaş), Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p.24.

33. **Martin Heidegger**, „*Metafizica lui Nietzsche*”, Editura Humanitas, 2005, p.11, 19.

34. **Martin Heidegger**: „*Repere pe drumul gândirii*”, Editura Politică, Bucureşti, 1988, p.47.

35. **Martin Heidegger**: „*Originea operei de artă*”, Editura Univers, 1982, p.124.

36. Ibidem, p.115.

37. Ibidem, p.129.

38. **Martin Heidegger**: „*Metafizica lui Nietzsche*”, Editura Humanitas, 2005, p.23

39. **Friedrich Nietzsche**: „*Aşa grăit-a Zarathustra*”, Editura Humanitas, 1994, p.174.

40. Ibidem, p.175.

41. **Friedrich Nietzsche**: „*Metafizica lui Nietzsche*”, Editura Humanitas, 2005, p.24-25.

42. Ibidem, p.27.

43. **Friedrich Nietzsche**: „*Voinţa de putere*”, Editura Aion, 1999, fr. 715, p.459.

44. Ibidem, fr. 636, p.409.

45. **Friedrich Nietzsche**: „*Voinţa de putere*”, Editura Aion, 1999, fr. 1055, p.655.

46. Ibidem, p.41.

47. **Martin Heidegger**: „*Metafizica lui Nietzsche*”, Editura Humanitas, 2005, p.54.

48. **Friedrich Nietzsche**: „*Voința de putere*”, Editura Aion, 1999, fr. 1062, p.659.

49. **Martin Heidegger**: „*Metafizica lui Nietzsche*”, Editura Humanitas, 2005, p.28.

50. Ibidem, p.59.

51. Ibidem, p.74.

52. **Friedrich Nietzsche**: „*Aşa grăit-a Zarathustra*”, Editura Humanitas, 1994, p.89.

53.**Jacques Le Rider**: „*Préface: Nietzsche*”, Editura All, 1999, p.33.

54. **Gilles Deleuze**: „*Nietzsche*”, Editura All, 1999, p.33.

55. **Friedrich Nietzsche**: „*Aşa grăit-a Zarathustra*”, Editura Humanitas, 1994, p.198.

56. **Gilles Deleuze**: „ *Nietzsche şi filosofia*”, Editura Ideea Europeană, 2005, p.100.

57. Ibidem, p.60.

58. **Friedrich Nietzsche**: „*Aşa grăit-a Zarathustra* “, Editura Humanitas, 1994, p.175.

59. **Friedrich Nietzsche**: „*Dincolo de bine şi de rău*”, Editura Teora, 1998, p.205.

60. **Gilles Deleuze**, op. cit., p.219.

61. **Friedrich Nietzsche**: „ *Aşa grăit-a Zarathustra*”, Editura Humanitas, 1994, p.387.

62. Ibidem, p.377.

63. Ibidem, p.261-262.

64. Ibidem, p.283.

65. **Gilles Deleuze**, op. cit., p.84-85.

66. **Friedrich Nietzsche**, op. cit., p.68.

67. Ibidem, p.331.

68. **Gilles Deleuze**, op. cit., p.180

69. **Friedrich Nietzsche**, op. cit, p.73.

70. Ibidem, p.35

71. **Gilles Deleuze**: „*Nietzsche*", Editura All, 1999, p.32.

72. **Friedrich Nietzsche**, op. cit., p.221.

73. Ibidem, p.144.

74. **Friedrich Nietzsche**: „*Ştiinţa voioasă*", Editura humanitas, 1994, p.274.

75. **Mihai I. Spariosu**: „*Resurecţia lui Dionysos*", Editura Univers, Bucureşti, 1997, p.86.

76. Ibidem, p.126.

77. Ibidem.

78. **Eugen Fink**: „*Nietzsches Philosophie*" (Stuttgart, 1963), în: Mihai I. Spariosu, op. cit., p.127.

79. **Michel Haar**: „*Nietzsche în lectura heideggeriana*", în: Secolul XXI, Editura Fundației Culturala, 2001, p.195.

80. Ibidem, p.197.

81. **Rüdiger Safranski**: „*Nietzsche. Biographie d'une pensée*", Ed. Actes Sud, 2000, p.217.

82. Ibidem, p.272.

83. Ibidem, p.213.

84. Ibidem, p.217.

85. **Friedrich Nietzsche**: „*Aşa grăit-a Zarathustra*", Editura Humanitas, 1994, p.227.

86. **Gilles Deleuze**: „*Nietzsche şi filosofia*", Ed. Ideea Europeană, 2005, p.33.

87. Ibidem, p.35.

88. Ibidem, p.212.

89. **Friedrich Nietzsche**: „*Ecce homo*”, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.105.
90. Ibidem.
91. **Rudiger Safranski**, op. cit., p.277.
92. **Friedrich Nietzsche**: „*Dincolo de bine şi de rău*”, Editura Humanitas, 1994, p.26.
93. Ibidem, p.137.
94. Ibidem.
95. Ibidem, p.155-156.
96. Ibidem, p.184-185.
97. Ibidem, p.200.
98. **Friedrich Nietzsche**, „*Genealogia moralei*”, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p.317.
99. **Friedrich Nietzsche**: „*Ecce homo*”, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.107.
100. **Friedrich Nietzsche**: „*Genealogia moralei*”, Editura Humanitas, Bucuresti, 1994, p.366.
101. Ibidem, p.376.
102. Ibidem, p.403.
103. Ibidem, p.437.
104. Ibidem, p.446.
105.**Friedrich Nietzsche**: *“Voința de putere”*, Editura Aion, fr. 796, p.507.
106.**Gabriel Liiceanu**: “*Tragicul*”, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p.201.
107.**Friedrich Nietzsche**: “*Amurgul idolilor*”, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p.469.

108.**Friedrich Nietzsche**: "*Genealogia moralei*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p.385.
109.Ibidem, p.387.
110.**Friedrich Nietzsche**: "*Amurgul idolilor*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p.515.
111.**Vasile Macoviciuc**: "*Inițiere în filosofia contemporană*", Editura Economică, Bucureşti, 2000, p.109.
112.**Friedrich Nietzsche**: "*Aforisme. Scrisori*", Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p.83.

CAPITOLUL V
FRENEZIA: ANUL 1888

MOTTO: *"**Sunt doar destul de puternic pentru a putea rupe în două istoria umanității**." (scrisoare către August Strinberg, Torino, 7 dec. 1888)*

Anul 1888 este unul al unei acumulări de tensiune psihică imposibil de suportat, Friedrich Nietzsche încercând să se situeaze la înălțimea misiunii lui: finalizarea proiectului său de critică a nihilismului şi de reevaluare a tuturor valorilor. *Frenezia* este semnul sub care se plasează atât opera, cât şi viața filosofului.

Aflat în Franța, la Nisa, la începutul anului, Nietzsche scrie la primul volum din proiectatul „Reevaluarea tuturor valorilor": *Antichristul*, pe care-l va finaliza pe 30 septembrie 1888, la Torino.

Revenit din primăvară, la Torino, scrie *Cazul Wagner* (redactat între mai-august), *Amurgul idolilor* (finisat între august-septembrie şi editat în ianuarie 1889) şi *Antichristul*.

Toamna şi către începutul iernii redactează *Ecce homo* (octombrie-noiembrie), care apare în 1908 şi, în final (decembrie) termină *Nietzsche contra Wagner.*

Marea problemă care a preocupat pe comentatorii lui Nietzsche a fost să stabilească răspunsul la întrebarea dacă operele din anul 1888 au fost influențate de un posibil început de demență a filosofului. Punctele de vedere sunt pro şi contra. În ceea ce ne priveşte, vom prelua şi susține teza

lui Karl Jaspers după care filosofia nietzscheană nu poate fi explicată prin categorii medicale, decât dacă acestea ar fi fost certe. Or, nimic nu poate demonstra existența unei relații cauzale între posibila deteriorare psihică a filosofului – în cursul anului – şi producțiile lui spirituale: „cauzalitatea sub influența căreia se naşte ceva nu spune nimic despre valoarea a ceea ce s-a format. Nu trebuie să priveşti un discurs ca fiind mai rău sau mai bun, atunci când ştiu că oratorul are obiceiul să bea o sticlă de vin...”[1]

În acest sens, al autonomiei planului simbolic al textelor în raport cu transformările psihico-psihologice ale autorului, se poate spune că scrierile anului 1888 sunt neatinse structural de o posibilă demență aflată în devenire, deoarece ele fac parte organică, prin tematică şi stil (cu unele diferențe referitoare la marile idei filosofice) din planul de ansamblu nietzschean: demolarea nihilismului prin el însuşi.

Mai mult, una din ultimele opere, *Ecce homo*, are un anume ton *senin*, cu accente autoironice, ca şi cum a privi-o din afară, aşa cum şi remarcă biograful său german, *Curt Paul Janz*: „Nietzsche care scrie *Ecce homo* nu mai este acelaşi care a dat la iveală o operă filosofică – o operă pe care o <<interpretează>>, pe care nu o înțelege decât acum, despre care consideră că doar acum are o idee.”[2]

A. PRIETENI ŞI CUNOSCUȚI

Să fii prietenul unui geniu este o situație dintre cele mai complexe. Oare prietenia există numai între egali? Oare trebuie să fii asemănător, cel puțin într-o anumită măsură, cu prietenul tău? Şi atunci, nu este oare legitim ca tu, prieten al geniului, să ceri din partea prietenului tău dovezi ale egalității?

Şi totuşi, ne-o arată istoria, geniul nu este un „om normal”, în sensul că se caracterizează prin anumite excentricități, obsesii, comportamente ce trădează o profundă combustie interioară şi o specificitate inimitabilă.

În astfel de situații greu de descifrat trebuie să fi fost prietenii lui Friedrich Nietzsche, în anul 1888, dar şi până atunci, desigur. După Curt Paul Janz, doi dintre prietenii fideli ai filosofului nu au reuşit să sesizeze transformări psiho-sociale la Nietzsche („felul său de a reacționa la mediu”): *Franz Overbeck* şi *Peter Gast*.

Primul, datorită relațiilor constante cu Nietzsche, nu a putut observa vreo stridență în felul de a fi al filosofului. Poate că aprecierea lui Overbeck este, totuşi, firească, având în vedere istoria izolării naturale a fostului profesor din Basel. Abia la finele lunii decembrie, Overbeck se alertează de încăpătânarea prietenului său...

În ceea ce-l priveşte pe Peter Gast (Köselitz), nici el nu poate avea o distanță critică față de Nietzsche, după cum relatează Curt Paul Janz: „Nebunia devenise evidentă şi el încă se înşela. La biletul lui Nietzsche din 4 ianuarie 1889 în care acesta îi scrie <<Cântă-mi un cântec nou: lumea este transfigurată şi toate cerurile se bucură. Crucificatul>>, el răspunde: <<Lucruri mărețe trebuie să se împlinească în d-ta! Entuziasmul d-tale, sănătatea d-tale [...] trebuie să-i mişte pe cei mai suferinzi; eşti o sănătate contagioasă...>>”[3]

Privindu-i cu luciditate, din *afară*, cei doi prieteni, Gast şi Overbeck, ne apar ca fiind depăşiți de realitate. Ei par că se află în contradicție cu o presupusă afecțiune psihică a prietenului lor, pe care nu o pot identifica.

Această „orbire” a lor, departe de a fi condamnabilă sau comică, nouă ni se prezintă ca o dovadă mirifică a devotamentului lor şi a încrederii în forța *creativă*, ieşită din comun, a unui filosof genial. Ei îl percep pe

Nietzsche cu căldură, dar îl acceptă în specificitatea lui, îl percep ca *diferit*, ca un element de frunte al *ierarhiei*.

Însă modul în care-l valorizează alți foşti prieteni este unul *vexat*, deoarece, în proiecția lor, *freneticul* Nietzsche *trădează* egalitatea inițială ce i-ar fi caracterizat.

Malwida von Meysenbug rupe relația cu Nietzsche în toamna lui 1888, după ce, cu un an în urmă, filosoful o numea „fidela mea prietenă": „întrebându-mă dacă pentru noi amandoi n-ar fi acum prielnic şi plăcut să ne alăturăm singurătățile noastre într-o vecinătate foarte cordială..." (12 mai 1887)

La rândul lui, Erwin Rohde îşi tulbură relația cu Nietzsche încă din vara lui 1886, atunci când simte la prietenul său un aer straniu, indescriptibil. Strigătul lui Nietzsche din ultima scrisoare către Rohde (11 noiembrie 1887, Nisa) rămâne fără ecou: „nu te lasa prea uşor înstrăinat de mine!"

De asemenea, Paul Deussen este şi el surprins în septembrie 1887, într-o vizită la Nietzsche, de schimbările din comportamentul gazdei: nu mai avea pasul elastic şi mândru de altădată, era destul de dezordonat şi excesiv de amabil, ceea ce nu-i stătuse-n fire până atunci.

Ne este limpede că Rohde şi Deussen îl comparau, îl analizau, raportându-l la secvențe temporale anterioare, atunci când între ei – credeau cu tărie! – era o prietenie minunată, ca între frați, ca între egali. În alte cuvinte, îl tratau ca pe oricare altul dintre ei (ca pe un fost om „normal", deci), care, deodată, iese din rând şi dă semnale de diferențiere neaşteptate şi ciudată. Este reacția tipică a unor *egali*, „trădați" de un pretins *superior*. De unde şi dezamăgirea lor.

În ceea ce-l priveşte strict pe Friedrich Nietzsche, se pare că acesta era conştient, în tumultul anului 1888, că ajunsese la un moment de împlinire

integrală a operei lui, fapt ce l-a înstrăinat oarecum față de propriile scrieri (ca şi cum nu i-ar mai fi aparținut), până la uitarea unor secvențe din ele.

În biografia sa, Curt Paul Janz ne încredințează că, după ce terminase *Antichristul*, „gândirea filosofică a lui Nietzsche se întrerupe definitiv”[4], în sensul că marea lui problematică se disipează, se subțiază: critica cunoaşterii, critica moralei, supraomul, eterna reîntoarcere (teme prezente numai în mod vag).

„Gândirea din afară” asupra propriei sale opere (existentă, cum am amintit, în *Ecce homo*), precum şi asupra propriei sale vieți nomade, supusă multiplelor metemorfoze, se întâlneşte în două scrisori din a doua jumătate a anului.

Prima datează din 22 august 1888 şi este adresată lui Meta von Salis, în legatură cu *Genealogia moralei*: „Prima privire aruncată mi-a produs o surpriză: am descoperit o lungă prefață [...] de a cărei existență uitasem... În fond, nu mai aveam prezent în memorie decât titlul celor trei dizertații, restul, adică conținutul, s-a volatilizat. Asta e consecința unei activități intelectuale foarte întinsă, [...] care, oarecum, ridicase un perete...”

A doua scrisoare este către Peter Gast, la 9 decembrie 1888: „De vreo câteva zile îmi răsfoiesc literatura şi pentru prima oară mă simt la înălțimea ei. [...] Am reuşit totul foarte bine, fără să-mi dau seama...”

Se face simțită aici o privire de *final*, a Creatorului față de creația sa, o contemplare detaşată, mulțumită şi fără patimi, în urma căreia, odată consumată, nu poate spune decât un senin: „E bine!”

B. FINISAJELE NIHILISMULUI

Comun tuturor cărților scrise în freneticul 1888 (poate mai puțin *Ecce homo*) este *tonul lor polemic*, uneori agresiv, ceea ce poate avea o semnificație dublă: fie este *tonul* finalului nihilismului complet, ajuns la starea de implozie; fie este simptomul superficial al combustiei unei boli latente, încă ținută în frâu de fragil-obositul psihic nietzschean.

Analizate exclusiv din perspectiva conținutului lor, temele acestor scrieri sunt continuări relativ desubstanțializate ale celor anterioare: se situează la suprafața conceptelor lui filosofice fundamentale; sunt *finisări retorice* şi nete ale acestora: despărțirea finală față de Wagner, ca simbol al modernității; demontarea vechilor adevăruri creştine, iluzorii.

Din aceste puncte de vedere se grupează, în mod natural, următoarele structuri de analiză: „Cazul Wagner" şi „Nietzsche contra Wagner", pe de o parte, şi „Amurgul idolilor" şi „Antichristul" pe de altă parte. Încheierea analizei revine autobiografiei lui spirituale: *Ecce homo*.

- ***CAZUL WAGNER*** apare în librării la 22 septembrie 1888 şi aduce cu sine tăceri semnificative, jenate, din partea celor aşa zis *apropiați*, care-ar fi trebuit să reacționeze: Overbeck, Burckhardt etc.

În documentarea lui Daniel Halevy („Nietzsche"), Malawida von Meysenbug se simte datoare să ia atitudine față de acest act iconoclast, prilej pentru Nietzsche să riposteze superior, trufaş: „Sunt lucruri aici asupra cărora nu pot să permit contradicția. Eu sunt, cu privire la problemele decadenței, instanța cea mai înalta care a fost pe pământ: aceşti oameni de astăzi, cu instinctul lor tânguitor şi degenerescent, ar trebui să se considere fericiți de a avea lângă ei pe cineva care le oferă un viu generos în clipele

cele mai întunecate. Faptul că Wagner a reuşit să facă să se creadă în el, dovedeşte geniul. Dar este geniul minciunii. Iar eu am onoarea să fiu contrariul, un geniu al adevărului”[5]. Deşi, comentând plastic această replică dură, Daniel Halevy simte că prin ea trece „suflul demenței”, totuşi Friedrich Nietzsche este departe de a spune ne-adevăruri: el este, cu adevărat, un specialist al decadenței, un geniu în devoalarea fenomenului degenerării. „Cazul Wagner” este cartea *vindecării* totale de maladia ce cuprinsese modernitatea epocii nietzscheene: decadența. Astfel că Richard Wagner încetează a mai fi maestrul-său-de-cândva, şi este *întruchiparea* bolii veacului său. În acest sens, nici un filosof autentic nu trebuia să-l rateze: „Care este prima şi ultima exigență a unui filosof față de sine însuşi? Să învingă în el epoca sa, să devină <<atemporal>>. Aşadar ce anume are de înfruntat cu cea mai mare tărie? Tocmai ceea ce-l face să fie un vlăstar al epocii sale”[6].

De fapt, într-o tonalitate *ultimă*, Nietzsche continuă *critica* modernității prin încarnarea acesteia: Richard Wagner. Acesta nu este atât un maestru, ci un *artist al decadenței*: el *îmbolnăveşte* viața (şi muzica), sărăcind-o; el coboară nepermis abisalitatea tragismului în retorica teatrală, în mimică şi pitoresc psihologic; el transmite un conținut mitic, cețos, etern – comunicând o estetică alterată, o propensiune pentru o morală ne-nobilă, a „sclavilor”, care *neagă* lumea prin doctrina celor umili, a „nevoii de mântuire”.

Definit astfel, fenomenul estetic wagnerian se plasează la antipodul convingerilor estetico-filosofice nietzscheene. Caracterul lor *antitetic* îl denunță Nietzsche în „Cuvânt înainte”, scris la Torino, de Crăciunul anului 1888, cu două-trei săptămâni înainte de *catastrofa* de la Torino. Este un *cuvânt înainte* foarte rațional şi limpede făcut unei culegeri de note din scrierile lui mai vechi, reunite sub titlul „Nietzsche contra Wagner”.

Modernitatea wagneriană generează *sărăcirea* vieții şi cere de la artă o *teatralitate* narcotică: „În teatru devii popor, turmă, femeie, fariseu, animal votant, senior cu drept de patrinat, idiot-wagnerian; aici sucumbă până şi conştiința cea mai personală farmecului nivelator al mulțimii, aici domneşte vecinul, aici devii vecin...”[7]

Este destul de limpede faptul că Friedrich Nietzsche operează aici mai mult decât cu categorii estetice (deşi şi în acest orizont judecățile lui ar fi fost destul de operante), ci diagnostichează o *maladie* a epocii lui, îndepărtându-se de ea, riscând să fie inactual. Din acest motiv, *dramatizarea* acestor judecăți pare deplasată. De pildă, Daniel Halevy identifică în „Cazul Wagner”: „reflexul asasin al unui barbat rănit de moarte”, procesul scrierii acestui text fiind descris ca pregătirea unei crime: „mâna sa ucigaşă redacta cel mai sângeros atac pe care îl îndreptase vreodată împotriva maestrului său un discipol revoltat...”[8]. „Frumos” spus, însă inexact: Friedrich Nietzsche încetase de mult să mai fie un simplu discipol – lucru de care era conştient – el era, la rândul lui, un maestru al unor contemporani... de peste o sută de ani! Căci contemporanii lui propriu-zişi *îi* erau inactuali...

- ***„AMURGUL IDOLILOR” ŞI „ANTICHRISTUL”***

În ziua de 4 septembrie 1888, Nietzsche trimite către tipar manuscrisul unei scrieri noi: „*Amurgul idolilor*”. La 30 septembrie scrie „Cuvânt înainte” pentru „Amurgul...”, exact în ziua în care încheiase diatriba sa anticreştină, „*Antichristul*”. Ambele cărți reprezintă tuşele finale ale dinamitării modernității: denunțarea decadenței şi a moralei creştine (ca sursă a decadenței). De aceea, numea *Amurgul idolilor* drept „o *mare* declarație de război...”

Nietzsche îşi reafirmă *credoul* la începutul „Antichristului”, în raport cu care îşi prezintă critica modernității: „Pentru mine, viața contează ca un instinct de a creşte, a aduna, a acumula putere, *puterea*: unde lipseşte voința de putere, acolo întâlnim decădere. Susțin că tuturor valorilor celor mai înalte ale omenirii le *lipseşte* această voință – că, ascunse după numele cele mai sfinte, domnesc valori ale decăderii, valori *nihiliste*” [9].

Acest tip de valori decadente sunt cultivate de către „omul teoretic”, Socrate (iar cercul început cu „Naşterea tragediei” se închide), care aduce în lumea inocenței greceşti arma plebeilor: dialectica, dar mai cu seama îl poartă cu sine „animalul bolnav”: creştinul. Cele două ipostaze ale „morții” tragediei întemeiază morala opusă vieții, opusă creşterii.

Întreaga filosofie metafizică este „vinovată” de lipsa simțului istoric, ca şi de confundarea lucrurilor ultime cu cele dintâi. Aceasta din urmă idiosincrazie filosofică a născut ideea de Dumnezeu: lucrul cel din final, cel mai abstract şi mai vid, este luat drept cauză în sine. De fapt, susține Nietzsche în „Amurgul idolilor”, devalorizarea vieții este şi urmarea „erorii cauzelor imaginare”: „Întregul domeniu al moralei şi religiei ține de această idee a cauzelor imaginare”[10].

„Antichristul” – operă de o forță polemică neobisnuită pentru orizontul filosofic – este un pamflet la adresa „instinctelor *rele*” ce domină Noul Testament şi istoria creştinismului: laşitate, fanatism, amăgire de sine.

Singura lumină a cărții cade pe figura lui Iisus, „acest anarhist sfânt”, văzul ca un rebel cu instincte sănătoase. Numai că Biserica barbarizează simbolismul *originar* isusian prin instrumentul ei perfect: Pavel. Acesta a creat “dumnezeirea”, iar Biserica l-a urmat cu istoria iluzorie şi sângeroasă a creştinismului. Convertirea istorică, fatală, către instinctele “rele” a lui Pavel s-a petrecut pe drumul Damascului, acolo unde “el a înțeles că *are nevoie* de credința în nemurire pentru a devaloriza lumea”. [11]

Singura “figură stimabilă” a istoriei creştinismului este guvernatorul roman, Pilat. El a adus raceala şi onestitatea spiritului *critic* în suita *resentimentelor* creştine: ,,ce este adevărul?” – întreaba el, viguros-sceptic, în plina *isterie* a potențialilor creştini . . .

Privind sintetic toate cărțile scrise în 1888, ele dau impresia unor *schițe recapitulative* ale întregii critici nietzscheene a valorilor nihiliste. Poate astfel se explică şi relativa sărăcie a profunzimilor şi abisurilor filosofice specifice, de altfel, lui Nietzsche.

Deşi credem că lucrurile stau întocmai aşa, aceste opere de final nu pot fi expediate ca simple defulări ale unui spirit ajuns la limita funcționării sale lucide. Pentru că, aşa cum am mai argumentat, coerența internă a acestor lucrări, ca şi implicarea lor tematică şi chiar stilistică de întreg corpul operelor nietzscheene – sunt suficiente temeiuri de a le interpreta ca pe orice text simbolic: suficient sieşi, autoreferențial.

Recapitularea meditativ-ironică, şi uneori autoironică, se încheie cu ***Ecce homo***, pe care o începe la 25 noiembrie 1888. Dorind să-şi ,,povestească” viața - după cum reiese din *Cuvânt înainte* -, Nietzsche ,,povesteşte”, în realitate, istoria cărților sale, dovedindu-ne încă o dată (şi validându-ne propria teză) că viața lui Nietzsche se sublimează în text, că a trăit aşa cum a gândit şi *pentru* a gândi.

,,Ecce homo” stă sub semnul valorilor *dionisiace*, a respingerii *idealurilor* supra-sensibile: ,,Am fost înțeles adica? – Dionysos împotriva crucificatului . . . “ [12]

Cartea este una a ,,exaltării finale”, în care-şi exalteaza victoriile şi triumful. Nu vedem pentru ce trebuie să i se *respingă* dreptul la o asemenea trăire, asemănând-o ilegitim cu triumfalismul tragic al căderii din ianuarie 1889, suspectând-o ca fiind un simptom al demenței, după Daniel Halévy: ,,Totul îl fascinează – scrie Halévy, psihanalizându-l -: toamna este

splendidă, străzile, galeriile, palatele, magnifice; mesele suculente şi preţurile lor modeste. Nietzsche digeră, doarme, totul e minunat."[13]

Şi apoi, dacă am accepta superficial o astfel de decodare . . . „ştiinţifică" a unei stări psihice creatoare de texte simbolice coerente şi cu sens, atunci cum se poate explica *spiritul lui atent, realist,* extrem de pragmatic şi de analitic, regăsit tocmai la 29 decembrie 1888, la câteva zile de *cădere*, într-o scrisoare către Peter Gast: „Sunt de părerea d-stră; pentru *Ecce homo* ne vom mulţumi cu o mie exemplare. O mie de exemplare, în Germania, pentru o operă de mare stil, nu este un lucru rezonabil. În Franţa, vă spun cu toată seriozitatea, contez pe un tiraj de 40 de mii – 80.000 de exemplare".

Având în vedere profunda *sănătate* degajată de aceste rânduri realiste, este de înţeles cum Peter Gast – care-l şi admiră ca pe un idol: un sentiment firesc – nu înţelege (sau refuză să înţeleagă, să *accepte*) nebunia ce-l va cuprinde curând pe acest spirit protocolar, adânc şi tăios ca nimeni altul.

Aproape orb, „ermitul vesel" reuşise să înainteze în întunericul care-l înconjura, după un non-cod propriu de neapropriat.

Valoarea structurantă a fiinţei lui Nietzsche a fost *libertatea*, în operă, ca şi în viaţă, în numele căreia, cu cruzime, şi-a conturat traseul unic în istoria culturii.

NOTE

1. **Curt Paul Janz**: *„Biographie. Tome III”*, Editions Gallimard, 1985, p.408.
2. Ibidem, p. 414.
3. Ibidem, p.409.
4. Ibidem, p. 412.
5. **Daniel Halévy**, *„Nietzsche”*, Éditions Bernard Grasset, 1994, p.564.
6. **Friedrich Nietzsche**, *„Cazul Wagner”*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004, p7.
7. Ibidem, p.62.
8. **Daniel Halévy**, op. cit., p 555.
9. **Friedrich Nietzsche**, *„Antichristul”*, Editura „Apostrof”, Cluj-Napoca, 1996, p12.
10. **Friedrich Nietzsche**, *„Amurgul idolilor”*, Editura Humanitas, 1994, p.483.
11. **Friedrich Nietzsche**, *„Antichristul”*, Editura „Apostrof”, Cluj-Napoca, 1996, p.88.
12. **Friedrich Nietzsche**, *„Ecce homo”*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p130.
13. **Daniel Halévy**, op.cit., p.565.

C A P I T O L U L V I

I E Ş I R E A D I N L U M E

1889-1900

MOTTO: ,,*Nu am scris şi eu, de asemenea, cărți frumoase?*’’

(Friedrich Nietzsche către sora lui,
Elisabeth, după 1897)

Granița dintre luciditate şi alienare este inuman de fină: să fii plasat în timp, în ,,cuşca’’ spațio-temporală, să fii orientat şi adaptat la mediu, dar, peste o zi sau două să ieşi din timp şi să amesteci frânturi de realitate cu masive discursuri delirante – iată o enigmă verificată şi de ,,cazul’’ Friedrich Nietzsche.

Tragismul sfâşietor al de-realizării unui suflet diamantin este copleşitor şi pune într-o ipostază delicată orice biograf care, respectând ,,adevărul istoric’’, aduce în lumina raționalității fapte, scene, expresii care aparțin unei personalități geniale. Sub forța emoției, lectorul acestor informații le digeră cu greu, le asociază cu timiditate şi parțială credință geniului pe care şi-l reprezintă, întotdeauna, *profund* sănătos. De aceea, şi derularea traseului ,,ieşirii din lume’’ a sclipitorului Nietzsche pare necredibilă, deşi, vai, tragedia a fost reală. Pentru a releva, în cazul Nietzsche, caracterul indicibil al transgresării realului, brusc, sub un impuls halucinatoriu, ne vom opri, ghidați de Daniel Halévy, asupra a trei evenimente *reale*, trei înmormântări din Torino, la sfârşitul anului 1888.

Prima înmormântare este aceea a arhitectului Alexandro Antonelli, la 18 octombrie 1888, persoană importantă a oraşului. A doua înmormântare este aceea a contelui Robillant, în legătură cu care îi scrie lui Overbeck, la 13 noiembrie 1888: „ Zilele acestea am avut sumbra pompă a unei mari înmormântări, la care a participat toată Italia: contele Robillant, omul cel mai venerat din nobilimea piemonteză, de altfel propriul fiu al regelui Carlo Alberto, după cum ştie oricine aici. Odată cu el, Italia a pierdut un Premier de neînlocuit.“ În sfârşit, în decembrie moare prinţul Carignano, iar Nietzsche prevede o „mare înmormântare.''

Sunt, aceste trei momente, pilonii unui spaţiu exact circumscris, la care spiritul nietzschean se adaptează, se relaţionează în mod realist.

Cu aproximativ trei săptămâni mai târziu, venerabilul profesor din Basel, Jacob Burckhardt, primeşte, la 6 ianuarie 1889, următorul "bilețel": "Mi-ar fi plăcut mult mai mult, în fond, să fiu profesor la Basel decât Dumnezeu, dar n-am îndrăznit să-mping egoismul meu personal până la a abandona crearea lumii. Vedeți, întotdeauna trebuie să faci unele sacrificii, indiferent unde şi cum îți duci viața…

Ceea ce mă deranjează, ceea ce-mi irită modestia este faptul că, până la urmă, fiecare nume din Istorie sunt eu.

În ceea ce-i priveşte pe copiii pe care i-am adus pe lume, lucrurile sunt de aşa natură încât stau şi mă-ntreb cu suspiciune dacă toți cei care intră în împărăția lui Dumnezeu nu vin cumva tot de la Dumnezeu. Nu m-am mirat deloc, toamna asta, să asist de două ori la propria-mi înmormântare, mai întâi sub forma contelui Robillant (nu! Acesta e fiul meu, eu fiind Carlo Alberto, infidel propriei naturi). Antonelli, însă, eu eram…"[1]

Cine să fi scris această scrisorică aiuritoare? Răspunsul pare simplu: Friedrich Nietzsche, el este expeditorul! Însă noi ştim cu totii, acum, că

Nietzsche era un spirit *sănătos*, cu o gândire clară, cu o noblețe particulară a spiritului şi a relațiilor umane.

Ce s-a întâmplat?

Pentru a fi oneşti şi, în acelaşi timp, credibili, nu vom *explica* saltul în delir şi halucinație al unui bărbat nobil. Dar vom încerca să descriem faptele, constienți ca marele filosof a rămas undeva, intangibil, pur, şi ca persoană care face obiectul descrierii noastre este cumva *alta*: una neputincioasă, de neînțeles, lipsită de formă – față de care avem o compasiune sporită, jenată, deoarece ştim că ea are o *anumită* legatură cu unul din filosofii cei mai pătrunzători şi îndrăzneți ai lumii.

Sobrul profesor Burckhardt, speriat la cei 71 de ani ai săi, îngrijorat de mai tânărul său fost coleg, merge într-un suflet, în dimineața zilei de 6 ianuarie, la Overbeck, pentru a-i arăta biletul ciudat. Overbeck va primi şi el astfel de mesaje bulversante.

Convins că trebuie să rezolve problema urgent, prin acțiune – şi nu solicitându-i lui Nietzsche să vină la Basel -, Overbeck pleacă în seara zilei de 7 ianuarie, la Torino, călătorind 18 ore cu tren neîncălzit. Soseşte la Torino în 8 ianuarie, după masă, în jurul orelor $14^{\underline{00}}$, după cum ne încredințează, ca în toate datele *crizei*, Daniel Halévy (“Nietzsche”, Ed. Bernard, Grasset, 1994). Aici, Overbeck află ce i se întâmplase cu adevărat prietenului său.

Mai întâi, momentul *căderii* în piața Carlo-Alberto este localizat de tradiție în ziua de 3 ianuarie 1889, însă Overbeck spulbera această legendă – denunțată ca atare şi de Halévy care precizează că povestea a fost lansată în 1930 de către Erich Podach – într-o scrisoare către Rohde, datată 22 ianuarie 1889: “Atât cât pot judeca după scrisorile şi informațiile obținute la Torino, demența veritabilă s-a declanşat brusc pe 4 ale acestei luni.”

Oricum, faptele par desprinse dintr-o pagină a unui mare scriitor: în piața Carlo-Alberto, un căruțaş îşi lovea cu sete calul, moment în care Friedrich Nietzsche, aflat pe stradă, s-a aruncat către animal, cuprinzându-l cu brațele, cu fața în lacrimi, protejându-l şi prăbuşindu-se pe pavaj, sub atacul unei congestii cerebrale. Când s-a trezit, intrase deja în delir, devenise *altcineva*.

Despre acest moment, Georges Bataille nota cutremurat: "Acest eveniment trebuie comemorat ca o tragedie."[2] Comentând originea acestor detalii suculente, Daniel Halévy avansează speculația conform căreia *scena* din piață ar fi putut fi indusă de o scenă asemănătoare din *Crimă şi pedeapsă*: Raskolnikov visează cum nişte țărani beți maltratează până la moarte un cal, iar el se aruncă de gâtul calului aflat pe moarte…

Din punct de vedere "medical", după toate regulile de debut ale delirului, formele incipiente sunt foarte zgomotoase şi dezvoltate instantaneu. Dacă pe la început – cum observăm din structura şi "tematica" bilețelelor – există frânturi de referenți reali încorporați într-o magmă de imaginație suspendată, ulterior, rapid, delirul se instalează în toată anvergura conştiinței, triumfător. Vivacitatea pacientului este stranie şi febrilă, pe fundalul unei tensiuni afirmativă, lipsită de comunicare. Bolnavul trăieşte într-o *pararealitate* care-l absoarbe ca o gaură neagră.

De notat că gazda lui Nietzsche, Davide Fino, deşi plin de solicitudine, monitorizându-şi chiriaşul cu atenție şi îngrijorare, sesizase poliția din Torino care, în virtutea funcției sale etern-reprimantă, se pregătea să-l închidă pe turbulent. Însă odată ajuns în Torino, Overbeck (sau Fino) anulează sesizarea făcută către poliție, astfel că strigătele lui Nietzsche în camera sa nu aveau să mai fie *sancționate* de către autorități.

Dar să vedem ce *funcţii* mai îndeplinea în acele momente omul care se numea Friedrich Nietzsche: scotea sunete care erau doar zgomote, ţipete; *cunoaşterea* lui – ca aptitudinea *naturală* – se dizolvase într-un limbaj lipsit de reguli; *afectivitatea* lui se manifesta ca un veritabil material izolator: un bloc de gheaţă inabordabil; *memoria* lui depăşise chingile timpului, plutind în haos.

În faţa acestui ins *străin*, Franz Overbeck încearca să imprime o anumită ordine, cu scopul de a-l transporta la Basel. Detaliile, câte a *vrut* să fie făcute publice, le aflăm într-o scrisoare celebră şi emoţionantă scrisă de el către Peter Gast, în 15 ianuarie 1889: "Ajung la ceea ce este esenţial, la momentul îngrozitor în care l-am revăzut pe Nietzsche, moment oribil şi foarte diferit de ceea ce a urmat. Deci, îl zăresc pe Nietzsche, cocoşat în colţul canapelei, citind – după cum s-a aflat mai târziu – corecturile de la lucrarea *Nietzsche contra Wagner*, oribil de prăpădit, mă vede şi se aruncă spre mine, îmbraţisându-mă cu vehemenţă, m-a recunoscut şi izbucneşte în lacrimi, apoi cade la loc pe canapea, pradă convulsiilor; mie mi se taie picioarele de emoţie şi mă clatin. Oare a văzut el în acel moment prăpastia căscată în care avea să cadă, sau mai degrabă în fundul căreia deja căzuse? În orice caz, nimic asemănător nu s-a mai repetat. Toată familia Fino era de faţă. De-abia şi-a revenit, gemând şi gâfâind, că i s-a şi dat să bea soluţia de bromură de pe masă. [aceste medicamente uzuale pe-atunci, comentează Halévy au întemeiat *legenda* unui posibil abuz de chloral – n.m., N.S.]. S-a liniştit îndată şi a început să vorbească râzând despre marea recepţie pregătită chiar pentru acea seară.

Dintr-odată, intrase în cercul reprezentărilor delirante din care nu l-am mai văzut să iasă… Se întâmplă ca, aţâţându-se fără măsură, cu cântări zgomotoase şi improvizaţii smintite la pian, să dea la iveala crâmpeie de

gânduri care-l ținuseră ocupat în zilele precedente; şi în fraze scurte, proferate cu o voce ciudată şi înăbuşită, articula lucruri extraordinar de lucide şi pline de o groază de nespus, cu privire la misiunea sa ca succesor al lui Dumnezeu mort, totul amestecat cu muzică, ceea ce provoca noi convulsii şi dureri de nedescris, dar, am spus-o, acest lucru nu se producea decât în rare momente, foarte fugitive, cel puțin în prezența mea. În ansamblu, dominau manifestările acestei vocații pe care şi-o simțea, aceea de a fi măscăriciul noilor veşnicii, iar el, maestru incomparabil al exprimării, era incapabil să exprime altfel încântarea bucuriei decât prin locuțiunile cele mai triviale şi prin dansuri şi țopăieli groteşti."

Se pare că discreția lui Overbeck s-a manifestat şi în această scrisoare *esențială*, deoarece Carl Albrecht Bernoulli – citat de Halévy – aduce indicii suplimentare: "Pe vreme aceea, cu privire la oribila regăsire de la Torino, nu i-a scris lui Peter Gast tot ceea ce a văzut; mâna lui refuza să aştearnă pe hârtie detaliile cele mai abrupte. […] Prietenia devotată şi ferma conştiință a datoriei i-au dat tăria să reziste la o încercare ce, altfel, prin brutalitatea ei, prin caracterul ei nemijlocit, ar fi fost insuportabilă."[3]

În operațiunea lui de "preluare" a bolnavului din Torino, Overbeck este ajutat de un fel de asistent medical, un infirmier evreu care, foarte abil, l-a calmat pe Nietzsche spunându-i acestuia ceea ce voia el să audă, după cum povesteşte Möbius care aflase amănunte de la Overbeck, pe care-l întâlnise în aprilie 1902: "Evreul l-a făcut să creadă că i se pregătiseră nişte mari recepții şi diverse solemntități, astfel că Nietzsche se ridică, se îmbrăcă şi plecară împreună la gară. Acolo, voia să îmbrățişeze pe toată lumea, dar însoțitorul i-a explicat că nu se cade aşa ceva din partea unui personaj atât de înalt, iar Nietzsche s-a calmat." [4]

În sfârşit, cu ajutorul acestui infirmier, pe numele lui L. Bettmann (care l-a costat pe Overbeck suma de 200 franci), cei trei pleacă din Torino pe 9 ianuarie, la 14:20 şi ajung la Basel pe 10 ianuarie, orele $8^{\underline{00}}$, dimineața. Aici, Nietzsche se urcă direct în trăsură, cuminte, la sugestia lui Bettmann că un *print* – cum "era" Nietzsche – trebuia să treacă distant şi mândru şi tăcut prin mulțime. Comentariul lui Daniel Halévy, bazat pe documente primare (declarații, scrisori), arată că Overbeck a trecut prin scene coşmăreşti. Totuşi, biograful relatează cum, în starea lui delirantă, Overbeck l-a auzit pe bolnav invocând cu blandețe şi limpezime frumusețea unei nopți venețiene:

,, Pe înserate, ailaltă seară – Rezemat în coate pe un pod – De departe-mi vine-un cântec, - Picături țâşnitoare de aur – Pe apa care freamătă în depărtare. – Gondole, lumină, muzică, - Beții plutitoare la crepuscul.

Sufletul meu asemenea unei harpe – Atinsă în mod invizibil, - Pentru el intona un cântec, - Cântecul secret al gondolei – tremurând de fericire. – Îl auzise cineva?"[5]

Însă, întorcându-ne la împrejurările "desprinderii" gândirii nietzscheene de lumea reală, de mediu, trebuie să amintim că la sfârşiul lui decembrie 1888 a început seria pseudonimelor mistificatoare pe 18 decembrie când, într-o scrisoare către Fuchs, semnează "Monstrul". Este un simplu punct dizarmonic. Adevăratele indicii clare, repetate, materiale ale alienării sunt "biletelele demenței" scrise după 3 ianuarie 1889:

- către *Cosima Wagner*, căreia-i trimite *Ditirambii lui Dionysos*: "Mi se relatează ca un anume măscărici divin şi-a terminat zilele acestea *Ditirambii lui Dionysos*…"; sau: "Ariadna, te iubesc. Dionysos."
- Către *Jacob Burckhardt*: "Sunt Ferninand de Lesseps, sunt Prado; sunt Chambige…" [numele asasinilor melodramatici ce ocupau paginile ziarelor din Paris]…

- Către *Meta von Salis*: “Lumea este transfigurată, căci Dumnezeu este pe pământ. Nu vedeți cum se bucură toate cerurile? Tocmai mi-am luat în stăpânire regatul, îl bag pe papă la puşcărie şi-l trimit pe Wilhelm, Bismarck şi Stoecker în fața plutonului.”
- Către *Overbeck,* regelui *Umberto al Italiei*, secretarului de stat din *Vatican, Mariani* – anuntându-i că organizează un congres al prinților europeni, la Roma, fapt pentru care trimite “invitații” multor personalități…

Toată această anecdotică, pe care delicatul şi totodată fulgerătorul Nietzsche nu o merita, a fost şi este încă valorificată trivial. Nimic din splendoarea spiritului nitzschean nu se regăseşte în această *evadare* din lume! Poate numai anumite nume pe care şi le arogă şi care transmit ceva din preocupările lui reale: “Dionysos”, “Crucificatul”…

“Nebunia - scrie cu tristețe şi iubire Halévy – va distruge această ființă minunată destinată să nu se mai manifeste decât prin vorbe *incoerente* şi prin strigăte, înainte de a dispărea într-o toropeală pe jumătate senilă şi pe jumătate copilăroasă.” [6]

Odată ajuns la Basel, bolnavul este examinat şi internat de un medic – şef – consultat din vreme de Overbeck – care, întâmplător, era admiratorul filosofului.

Diagnosticul a fost *paralizie progresivă*, pe marginea căruia atât lumea “ştiințifică”, inevitabil limitată, cât şi simțul comun al lumii au glosat interminabil: dacă era o ,,boală mintală’’ sau doar o tulburare organică a substanței cerebrale; dacă-şi are originea într-o “infecție sifilitică” preluată într-un bordel din Köln, pe vremea când era student, în semestrul de iarnă 1864-1865…

Bineînteles, toate sunt simple zvonuri care pot descalifica orice comunitate ştiinţifică: a-ţi construi un scenariu “ştiinţific”, cu pretinse conotaţii morale, pe ipoteze mistificate în teze – înseamnă a reduce ştiinţa la alchimie.

De la Basel, Nietzsche este transferat la o clinica din Jena, de unde este externat în 1890 şi este îngrijit de către mama sa, la Naumburg.

Aceste detalii biografice tragice atrag atenţia publicului cititor, care-l descoperă cu entuziasm. Succesul izbucneşte ca o răsplată venită prea târziu: amar şi isteric.

Între timp, depăşind exaltarea începutului, (“animal nobil rănit de moarte” – Franz Overbeck) intră într-o linişte grea, dublată de o tăcere masivă şi de o oarecare ostilitate afectivă faţă de mediu.

După moartea mamei (1897), Elisabeth Nietzsche (întoarsă văduvă din Paraguay) îl îngrijeşte cu devoţiune, alcătuind şi *Arhiva Nietzsche* pe care o mută la Weimar, la 01 august 1896.

S-au scris multe despre aşa-zise avantaje materiale pe care le-ar fi urmărit sora bolnavului, Elisabeth. Însă devotamentul acesteia pentru ameliorarea stării fratelui ei este indubitabil şi ar fi un sacrilegiu de neiertat să credem altfel. Halévy relatează cum într-o zi, văzând-o plângând, Nietzsche s-a mirat: “Elisabeth, de ce plângi? Nu suntem noi fericiţi?” În admiraţia marelui filosof, Halévy îl proiectează într-un posibil univers mirific: “Nu este imposibil, în sfârşit eliberat de freneticul spirit care l-a torturat, ca Nietzsche să fi cunoscut fericirea. Întins pe un sezlong şi multă vreme imobil, încât s-au văzut de multe ori păsările obişnuite să se aşeze pe corpul sau – el trăia absorbit de contemplarea cerului, de apusurile de soare lente.”[7]

Poate că dincolo de prețuirea pe care i-o acordăm, am fi mai aproape de adevăr dacă l-am califica pe Nietzsche al acestei etape de apus drept *privire* pură. Dar era o privire către *afară* şi nu către interior: el era ceea ce vedea. Din această cauză, memoria nu-i mai conferea continuitate în timp, identitate. Nemaifiind pliat pe mişcare, nemaiexistând nici *anterioritate*, nici *posterioritate*, timpul se pierdea în clipa lipsită de memorie.

În această stare de dez-umanizare, Nietzsche rosteşte sub forma de dicteu automat, fără rădăcini interioare, celebrele perle inocente, ecouri vagi ale unor timpuri geniale: “Nu am scris şi eu, de asemenea, cărți frumoase?” (către sora sa, care luase o carte în mâini); “Pe acesta l-am iubit mult!”[8] (catre Elisabeth care i-a arătat portretul lui Wagner); “În această casă nu trăiesc decât persoane excelente.” (impersonal); “Iată o carte frumoasă.” [9] (impersonal).

Pe 20 mai 1897, Meta von Salis cumpără cu 39 000 marci vila Silberblick, Luisenstrasse, 30, pe care o pune la dispoziția Arhivelor Nietzsche. Ulterior – după biograful Curt Paul Janz - , Elisabeth cumpără vila, în 01.07.1898, unde-şi aduce fratele după moartea mamei. Grija şi iubirea pentru fratele ei o fac pe Elisabeth să depună toate eforturile în vederea ameliorării stării fratelui ei, pe de o parte, iar pe de altă parte, să *creadă* cu sfințenie în posibilitatea ameliorării. De aceea, deşi filosoful suferise în 1898 un accident vascular, iar paralizia înaintase, totuşi sora lui nutrea speranțe de însănătoşire. Din iubire şi credință, Elisabeth vedea totul “în roz”, în ciuda faptului că un profesor de la Jena, chemat de soră, stabilise că răul era incurabil.

Punând cu seninătate în mişcare strategii ale devotamentului, fidelități de-o viață, dragoste de soră şi de prieteni, admirația celor puțini – Friedrich

Nietzsche ajunsese spre sfârşitul secolului al XIX-lea într-o situație fără soluție reală.

Un portret final al acestei stări de un tragism mut, exemplar în onestitatea şi iubirea lui pentru filosoful – dinamită, l-a realizat baroneasa von Ungern – Sternberg, pe care Nietzsche o întâlnise în tinerețe (sub numele de von der Pahlen), portret însufleţit în urma ultimei ei vizite la casa filosofului, în iulie 1900, cu câteva săptămâni înaintea… eliberării de lume: "Spre marea mea satisfacție, ea [sora] mi-a permis să fac cunoştință cu Gast, omul cu inimă de aur şi cap frumos de muzician. Discipoli recenți, un tânăr cuplu cu o cultură delicată, nobili nu numai de sânge cât şi de suflet, completau acest cerc simpatic.[…] Doar un subtil sistem de îngrijiri inventat de către ea [sora], constând în esență din schimbarea poziției şi amplasării bolnavului din două în două ore, ziua întreagă. […] El ducea, astfel, fără durere fizică, o existență paşnică şi contemplativă, protejat de meterezele unei iubiri şi unei solicitudini de neobosit, ce se reînnoiau în fiecare dimineață. […] Ce emoție am avut atunci când l-am văzut în toată noblețea lui, în insondabila frumusețe a expresiei sale de la suprafața sufletului! Frumusețea ochilor săi, pe care nicio sticlă nu-i goală, era perfect răvăşitoare. Această privire stelară de o tristețe pătrunzătoare, ce părea că rătăceşte în depărtare şi, în acelaşi timp, că se cufundă în adâncul sinelui, iradia o forță extraordinară, elibera un fluid magnetic căruia niciun suflet sensibil nu i se putea sustrage. Îmbrăcat în alb, se odihnea pe un divan, de care m-am apropiat cu timiditate, în timp ce sora sa mă prezenta cu aceste cuvinte: <<Dragul meu, nu ți-am adus o prietenă dragă, pe care noi am evocat-o adesea împreună.>> Cu ambele mâini l-am luat de mâna dreaptă, fină şi fără carne – această mână ce fixase pe hârtie atâtea gânduri eterne, *aere perennius* – şi am murmurat: <<Noi ne-am întâlnit altădată, e mult de atunci, în Italia, la Genova şi la Pisa>>. Ochiul său scrutător şi meditativ a

rămas fixat asupra mea, apoi, scuturând din capul sau puternic, a căutat cu o mută întrebare privirea surorii sale, care-i murmura cuvinte blânde şi mângâietoare. Din pian ieşeau, sub degetele maestrului Peter Gast, sunete minunate, puternice valuri sonore ce-l prindeau pe bolnav la fel ca o forță magică şi, ca o scânteie electrică, îl făceau să tresară în toată ființa sa. O blândă beatitidine i se aşternea pe chip, tot corpul îi tremura de agitația febrilă – şi iată că o nouă viață îi străbătea mâinile translucide şi inerte. Sfărâmând ghețurile paraliziei, ele s-au unit în semn de aplauze. Nu se mai sătura să-şi manifeste astfel bucuria. Deja corzile tăcuseră – dar privirea îi rămânea adâncită în ochii surorii lui, ochi în care părea să găsească o blândă şi elocventă înțelegere, iar această delicioasă exaltare a întregii sale ființe, acest adevărat uragan de entuziasm continuă să palpite în acest simulacru de aplauze ce nu mai vroia să se sfârşească. Era un spectacol demn de zei, la care mi-a fost dat să asist. Ochii umezi, agitați de inexprimabile sentimente, martorii acestei furtuni interioare s-au retras. Intensa noastră emoție s-a vărsat în lacrimi şi îmbrățişări.''[10] O amintire răscolitoare, emoționantă, sinceră, onestă condusă cu o mână de artist şi cu o inimă plină de iubire.

Un alt gen de re-amintire, mai sobră, dar care abia maschează un fior sufletesc puternic în adâncuri, îl are îngerul păzitor al lui Nietzsche, Peter Gast, într-o scrisoare către Overbeck al cărei obiect pare că este aceeaşi scenă povestită cu har de către baroneasă: „Arhivele sunt delicios instalate. Nietzsche, îmbrăcat în flanelă albă, se odihneşte sus toata ziua, pe un divan, nu arată rau, s-a făcut foarte liniştit şi te priveşte cu un aer visător şi cercetător. I-am cântat la pian foarte încet, *Pria che spunti in ciel l' aurora*, şi o licărire a părut că răsare din fundul memoriei sale cețoase: a bătut din palmele sale de Christos într-o operațiune de aplaudare sufocantă şi aproape de neauzit. Nu prea se pare că m-a recunoscut." [11]

Cele două mărturii arată cu forță de convingere un suflet gata să părăsească tot ce este greu, murdar, material. Se afla în ultimul său moment în preajma lumii căzute, atunci când a ajuns în cea mai simplă şi mai liniştită ipostază: un spector contemplativ confundat cu contemplarea însăşi.

În termeni "tehnici" (prea-umani), depersonalizarea acestui suflet este completă, însă într-o accepție mai *grecească* ceea ce se petrece este o lepădare a sufletului de toată vorbăria şi pleava lumii sublunare…

Friedrich Nietzsche ajunsese la momentul ultim: socotelile cu viața însăşi, şi nu cu diverse persoane sau cu idoli falşi, erau încheiate. Fragilitatea fizică a bolnavului nobil era maximă: o adiere blândă de vară, o picătură cristalină de rouă, un abur abia întrezărit ar fi fost de ajuns pentru a-l elibera de viața pe care o consumase fulgerător şi pentru a-l înălța *dincolo*…

Această clipă a despărțirii absolute avea să fie relatată în termeni "administrativi", limpezi, fără cuvenitele înfloriturii stilistice, de către o nepoată de-a Elisabethei, Marie Schenk, care avea să-i scrie lui Meta von Salis, în 30 august 1900: "Defunctul suferea în ultima săptămână de guturai care s-a întins la plămâni. În noaptea de vineri spre sâmbătă [24 spre 25 august] a făcut apoplexie. Sâmbătă dimineață la ora 8^{00}, soțul meu a fost chemat lângă dna E. Főrster- Nietzsche, şi l-a găsit pe bolnav inconştient, horcăind şi tremurând uşor din mâini şi din picioare; şi-a dat ultima suflare între 11^{00} şi prânz. Soțul meu a plecat duminică dimineață, pentru a se ocupa de înhumarea sa în cavoul părinților. […] Corpul a fost transportat la Rőcken marți dis-de-dimineață." [12]

Scrisoarea este un adevărat *certificat de deces*, prin precizia şi răceala ei afectivă. Ceea ce-o face deosebit de valoroasă din punct de vedere istoric.

Ferparul transmis de Elisabeth este unul scurt, dar copleşitor:" *Astăzi spre amiază s-a stins fratele meu mult iubit, Friedrich Nietzsche.*

Weimar, 25 august, 1900.”

Într-adevăr, înhumarea corpului lui Friederich Nietzsche a avut loc la Rőcken, acolo unde-şi avea rădăcinile familia sa. A fost îngropat pe un fundal paradoxal: citate rostite din anticreştinul *Zarathustra*, însoțite de dangatul clopotelor unei biserici creştine.

N O T E

1. **Gilles Deleuze**, „*Nietzsche*”, Editura All, Bucureşti, 1999, p. 89.
2. **Friedrich Nietzsche**, „*Aşa grăit-a Zarathustra*”, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 60.
3. **Daniel Halévy**: „ *Nietzsche*”, Editura Bernard Grasset, 1994, p. 432.
4. Ibidem.
5. Ibidem, p. 576-577.
6. Ibidem, p. 574.
7. Ibidem, p. 579.
8. Ibidem, p. 581.
9. **Curt Paul Janz**: „*Nietzsche. Biographie. Tome III.*”, Editura Gallimard, 1985, p. 573.
10. Ibidem, p. 574-575.
11. Ibidem, p. 577.
12. Ibidem, p. 579.

I. Bibliografie critică

1. **AIFTINCĂ, Marin**: *Nietzsche. Ființă şi valoare*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2003.
2. **BATAILLE, Georges**: *Suveranitatea*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2004.
3. **BEAUFRET, Jean**: *Dialogue avec Heidegger*, vol II, Ed. de Minuit, 1973.
4. **BERTRAM, Ernst**: *Nietzsche, încercare de mitologie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
5. *Cahiers de Royumont*, Philosophie nr. VI, Nietzsche, Les Editions de Minuit, Paris, 1967.
    - **BIRAULT, Henri**: *De la beatitude chez Nietzsche;*
    - **FOUCAULT, Michel**: *Nietzsche, Freud, Marx;*
    - **LOWITH, Karl**: *Nietzsche et sa tentative de recuperation du monde;*
    - **VATTIMO, Gianni**: *Nietzsche et la philosophie comme exercices ontologiques*
    - **WAHL, Jean**:*Ordre et desordre dans la pensee de Nietzsche*
6. **CHAMBERLAINE, Lesley**: *Nietzsche la Torino. Sfârşitul viitorului*, Editura Vivaldi, Bucureşti, 1999.

7. **DELEUZE, Gilles**: *Critique et clinique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1993.

8. **DELEUZE, Gilles**: *Nietzsche,* Editura All, Bucureşti, 1998

9. **DELEUZE, Gilles**: *Nietzsche şi filosofia,* Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, Bucureşti, 2005.

10. **DOMENACH, Jean Marie**: *Întoarcerea tragicului*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995.

11. **FELLMAN, Ferdinand**: *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, Editura All, Bucureşti, 2000.

12. **FINK, Eugen**: *La Philosophie de Nietzsche*, Les Editions de Minuit, 1965.

13. **FOUCAULT, Michel**: *Cuvintele şi lucrurile*, Editura Univers, Bucureşti, 1994.

14. **Gulian C.I**.: *Nietzsche I*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1994.

15. **Gulian C.I**.: *Hegel. Tânărul Nietzsche*, *M. Eliade*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1992.

16. **GUTHRIE, W.K.C**.: *Sofiştii,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

17. **HAAR, Michel**: *Nietzsche et la metaphisique*, Editura Gallimard, Paris, 1993.

18. **HAAR, Michel**: *Par-dela le nihilisme. Nouvaux essays sur Nietzsche*, Puf, Paris, 1998.

19. **HAAR, Michel**: *Le chant de la terre*, Herne, Paris, 1985.

20. **HALEVY, Daniel**; *Nietzsche*, Ed. Bernard Grasset, 1944.

21. **HEIDEGGER, Martin**: *Originea operei de artă*, Editura Univers, Bucureşti, 1982.

22. **HEIDEGGER, Martin**: *Metafizica lui Nietzsche*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

23. **HEIDEGGER, Martin**: *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

24. **HEIDEGGER, Martin**: *Principiul identităţii*, Editura Crater, Bucureşti, 1991.

25. **HEIDEGGER, Martin**: *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961.

26. **ILIŞOI, Diana**: *Nietzsche şi postmodernismul*, Editura Antet.

27. **JANZ, Curt Paul**: *Nietzsche*, biographie, tome III, Ed. Gallimard, 1985.

28. **JASPERS, Karl**: *Nietzsche*. Einfuhrung in das Verstandnis seines Philosophierens, Walter de Grytter, GMBH & CO.

29. **KOFMAN, Sarah**: *De l' "Ecce homo" de Nietzsche-Explosion I"*, Editions Galilee, 1992.

30. **KOFMAN, Sarah**: *Les enfants de Nietzsche-Explosion II*, Editions Galilee, 1993.

31. **KLOSSOWSKI, Pierre**: *Nietzsche et la cercle vicieux*", Ed. Mercure de France.

32. **KOHLER, Joachim**: *Friedrich Nietzsche & Cosima Wagner*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2003.

33. **LAZĂR, Ioan**: *Nietzsche. Spectacolul paradoxului*, Editura Felix Film, Bucureşti, 2005.

34. *Lectures de Nietzsche*, Le livre de poche, 2000.

35. **MACOVICIUC, Vasile**: *Iniţiere în filosofia contemporană*, Editura Economică, Bucureşti, 2000.

36. **MARGA, Andrei**: *Întroducere în filosofia contemporană*, Editura Polirom, Iaşi,2002.

37. **PLATON**, *Opere I*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975.

38. **POSSENTI**, Vittorio: *Filosofia după nihilism*, Galaxia Gutenberg, 2006.

39. **RĂDULESCU-MOTRU**, Constantin: *Nietzsche*, Editura Eta, Cluj-Napoca, 1990.

40. **RORTY, Richard**: *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană*, Editura Univers, Bucureşti, 2000.

41. **ROSE, Seraphim**: *Nihilismul şi revelaţia lui Dumnezeu în inima omului*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997.

42. **SAFRANSKI, Rudiger**: *Un maestru din Germania*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

43. **SAFRANSKI, Rudiger**: *Nietzsche. Biographie d'une pensee*, Ed. Actes Sud, 2000.

44. **SALOME, Lou Andreas**: *Frederic Nietzsche*, Editura Bernard Grasset, Paris.

45. **SÂRBU, Cristina Maria**: *Nietzsche şi muzica*, Editura Fundaţia Culturală Ideea Europeană, Bucureşti,2005.

46. **SCHELLER, Max**: *Omul resentimentului*, Editura Trei, Bucureşti, 1998.

47. **SECOLUL 21**: *Nietzsche-un precursor al secolului XX*, Editura Fundației Culturale Secolul 21, Bucureşti, 2001.

48. **SECOLUL 21**: *Alteritate*, Editura Fundației Culturale Secolul 21,1-7/2002.

49. **SOJCHER, Jacques**: *Nietzsche, întrebarea şi sensul*, Editura Libra, Bucuresti, 2006.

50. **SPĂRIOSU, I. Mihai**: *Resurecția lui Dionysos*, Editura Univers, Bucureşti, 1997.

51. **ŞTEFĂNESCU, Alexandru**: *Nietzsche şi "moartea lui Dumnezeu"*, Editura Paideia, Bucureşti, 2004.

52. **STEINER, Rudolf**: *Friedrich Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2003.

53. **van TONGEREN, Paul J.M**.: *Reinterpretarea culturii moderne*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2004.

54. **VATTIMO, Gianni-Pier Aldo Rovatti**: *Gândirea slabă*, Editura Pontica, Constanța,1998

55. **VATTIMO, Gianni**: *Dincolo de subiect*, Editura Pontica, Constanța, 1994.

56. **VATTIMO, Gianni**: *Subiectul şi masca*, Editura Pontica, Constanța, 2001.

57. **VATTIMO, Gianni**; *Sfârşitul modernității*, Editura Pontica, Constanța,1993.

58. **VATTIMO, Gianni**: *Dincolo de interpretare*, Editura Pontica, Constanța, 2003

59. **VATTIMO, Gianni**: *Aventurile diferenței*, Editura Pontica, Constanța, 1996.

60. **VLĂDUȚESCU, Gheorghe**: *Deschidere către o posibilă ontologie*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

61. **WOLTING, Patrick**: *Nietzsche et le probleme de la civilization*, Ed Puf, 1995.

62. **ZITTEL, Claus**: *Figuri ale autosuprimării la Nietzsche*, Casa Cărții de Ştiință, Cluj-Napoca, 2004.

63. **ZWEIG, Stefan:** *Tolstoi, Nietzsche*, Editura Ştiințifică, Bcureşti, 1996.

II.AU FOST UTILIZATE URMĂTOARELE EDIȚII ALE OPERELOR NIETZSCHEENE

1. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Aforisme, scrisori*, Editura Humanitas, Bucureşti,1992.
2. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Ecce Homo*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
3. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Opere complete 1. Poezia*, Editura Hestia, Timişoara, 1995.
4. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Opere complete 2. Naşterea tragediei. Considerații inactuale I-IV,* Editura Hestia, Timişoara, 1998.
5. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Opere complete 3. Omenesc, prea omenesc I şi II*, Editura Hestia, Timişoara,2000.

6. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Opere complete 4. Aurora*. Editura Hestia, Timişoara, 2001.
7. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Ştiinţa voioasă*. *Genealogia moralei*. *Amurgul Idolilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
8. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Aşa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
9. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Dincolo de bine şi de rău*, Editura Teora, Bucureşti, 1998.
10. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Antichristul*, Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1996.
11. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Cazul Wagner*. *Nietzsche contra Wagner*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.
12. **NIETZSCHE, Friedrich**: *Voinţa de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999.

CUPRINS

CAPITOLUL I: INTRAREA ÎN LUME ŞI FORMAREA (1844-1869)

1. CERCUL "HEMENEUTICO-EREDITAR"

2. ÎNSEMNELE SUDICULUI: FAMILIE, PRIETENI, MAEŞTRI

3. CONSTANTA NORDICĂ: "VOINȚA PATERNĂ"

4. AVÂNTUL FILOLOGIC: CELE DOUĂ TRĂDĂRI

CAPITOLULII: PRIMA METAMORFOZĂ: "CĂMILA" (1870-1876)

1. PROFESORATUL ŞI NAŞTEREA FILOSOFULUI

2. MAESTRUL ŞI MASCA

3. TRAGICUL ORIGINAR

4. SOCRATE, PRIMA MOARTE A TRAGEDIEI

5. "FABULAȚIA" ŞI IEŞIREA ÎN ARENĂ

6. DESPĂRȚIREA ŞI LACRIMILE TÂRZII

CAPITOLUL III: A DOUĂ METAMORFOZĂ: "LEUL" (1877-1882)

1. MAREA HOINĂREALĂ

2. NIHILISMUL REACTIV

3. VOCEA NOUĂ

4. "HĂITAŞUL ÎNTUNECAT ŞI PĂTIMAŞ"

5. "ANIMALUL MARIN" - PE "CULMEA" EXISTENȚEI

6. ULTIMA CAPCANĂ: O "ŞOPÂRLĂ ZEIASCĂ"

7. PE "CULMEA REFLECȚIEI"

a) TEAMA DE MOARTE

b) CĂTRE "FILOSOFIA DIMINEȚII"

CAPITOLUL IV: A TREIA METAMORFOZĂ: "COPILUL" (1883-1887)

1. DINCOLO DE PIAȚĂ: SOLITUDINEA

2. DANSUL NOMAD

3. STRUCTURA

4. "CUVINTELE FUNDAMENTALE" ŞI CELE DOUĂ PARADIGME:

A.PARADIGMA METAFIZICĂ: MARTIN HEIDEGGER

a)VOINȚA DE PUTERE

b) ETERNA REÎNTOARCERE A IDENTICULUI

c) SUPRAOMUL

B. PARADIGMA ANTIMETAFIZICĂ:GILLES DELEUZE

a) VOINȚA DE PUTERE

b) ETERNA REÎNTOARCERE A IDENTICULUI

c) SUPRAOMUL

C.CONCLUZII INTERMEDIARE

5. “EI ÎMI URMEZ CĂRAREA”

6. FILOSOFAREA CU “CIOCANUL”

7. “ARTA ŞI NUMAI ARTA”

CAPITOLUL V: FRENEZIA: ANUL 1888

a) PRIETENI ŞI CUNOSCUȚI

b) FINISAJELE NIHILISMULUI

CAPITOLUL VI: IEŞIREA DIN LUME: 1889-1900